INSTITUTO DE ESTUDOS FILOSÓFICOS

JOSÉ SEBASTIÃO DA SILVA DIAS

CORRENTES DE SENTIMENTO RELIGIOSO EM PORTUGAL

(SÉCULOS XVI A XVIII)

TOMO I

* *

UNIVERSIDADE DE COIMBRA
1960

NOTAS FINAIS

NOTA I

1 — No capítulo do proteccionismo dispensado ao mau clero, é característico o compromisso de D. João de Azevedo para com o filho do seu secretário. Diz assim: «Eu dom Joham dazeuedo bp̃o olī do porto / posto q̃ per dereito seja defeso q̃ promessa de benefiçio no futuro se nõ deua fazer uisto sñor secretario quẽ uos soyes. de q̃ se nõ spera ho por q̃ o der.to o defenda cõnsiderãdo cõ quãta deligẽçia trabalhastes fazer o q̃ sua alteza mãdaua pª dom frãçisquo auer estes beneffiçios q̃ forã de sseu Irmão / me praz q̃ a p̃mª igreja q̃ uagar q̃ pertẽça ao moesteiro de sã Joham dalpẽdorada / de q̃ eu he prouido de a uos auerdes pª huũ de uossos filhos sem nhũa cõtradiçã por seer mujta razão e eu leuar njsto mujto cõtentamẽto / e spero q̃ nosso señor sera serujdo / e tãto q̃ dom frãçisquo ujer fazej q̃ cõfirme esta promessa e supra q̃llquer desfalleçimẽto / se for neçessario / E por çerteza desto fis e assinej este nesta cassa de sãto loy aos xxv ds de janeiro de 1516: — Jo. ep̃s olī portugallẽsj» (AN, *Corpo Cronológico*, p.te 1.ª, M. 19, D. 98).

2 — Igualmente característico, pelo que toca à influência deletéria dos poderosos na vida eclesiástica, era o que se passava em Lamego, nos meados do século XVI, quando a reforma eclesiástica já estava em curso. O Bispo, D. Agostinho Ribeiro, descobrindo a fraqueza do seu poder, conta assim o caso: «Sõr: hũa carta de V. A. me foi dada em q̃ me diz q̃ he ẽformado q̃ ssymão de faria nã uiue como cũpre a serujço de nosso sõr e a sseu abito. e fas algũas obras escandalosas e de maão ẽxẽplo. / e me manda que me ẽforme disso / e assy do q̃ se diz q̃ q̃sera fazer ao bp̃o do porto // o q̃ eu agora posso rrespõder a V. A. he q̃ eu p̃ m̃j tirey hũa Inq̃riçã de ssua Vida // e assy do q̃ se dizia q̃ ordenaua fazer ao bp̃o / e quãto a ssua Vida ela he asas escandalosa / por q̃ ele estaa casado cõ hũa mulher cõsiguo em casa muj desonestam.te // e assy se proua matara hũa escraua cõ exq̃sitas Justiças ou mais uerdadeiramte Injustiças e cruezas q̃ nela usou q̃ sã feas pª ouuir / algũas tas falam em outra escraua afora esta que tãbem matou faz outras m.tas exorbitãcias. / aos Vezinhos e todos ham medo dele. / eu nã ssam poderoso pª ho castigar porq̃to he

Jsento e majs rrico que eu // quãto ao q̃ queria fazer ao bp̃o do porto prouase p^r t^as q̃ symã de faria trouxe p^a sua casa hũ mourisco homjsiado. p̃^a lhe matar o bp̃o e ho mãdou p uezes ao porto a ysso. e nã uiu geito p^a ho poder fazer e isso segũdo as t^as dizẽ sabẽno / por ho mourisco lhe dar disso cõta quãdo hya p^a ho porto. / por serem seus cõpadres e amjgos ./ e depois q̃ ssymã de faria uiu q̃ ho mourisco nã punha ẽ obra o q̃ ele desejaua leuãtoulhe q̃ ho rroubara / e mandauão prender e ho tirou de hũa Igreja honde se acolheo. / sobre o q̃ se passarã procedimẽtos ate ser tornado a Jgreja / isto tudo estaa p autos que sam em meu poder e nã se podera auer outra majs certa ẽformaçam. / por q̃ nã ha p^a q̃ honde ele estaa ouse testemunhar senã o q̃ ele q̃ser / estas t^as deste auto q̃ he em meu poder ouue eu nesta cidade por ẽgano / e se V. A. q̃ser q̃ lhe ẽuie ho auto p ele vera se as obras / q̃ abastã p^a V. A. njsto ẽtẽder ja. V. A. sabe q̃ nã posso escreuer sẽ antrelinhas leueme esse defecto ẽ cõta / porq̃ nã posso al fazer / nosso sõr a Real p^a de V. A. cõ seu Real estado goarde prospere e acrecẽte como deseja / ẽ lamego. ho prim.^ro de feu^ro de 1545. / O bp̃o de lamego». *Endereço:* «p^a elrey nosso sõr» (AN, *Corpo Cronológico*, p.te 1.ª, M. 76, D. 16).

3 — Os Reis, por vezes, também contribuiram para a desordem da vida diocesana e conventual, deixando à solta eclesiásticos sem disciplina ou amparando a profissão de pessoas sem vocação. O seguinte documento, relativo ao mosteiro das clarissas de Vila do Conde, é bastante esclarecedor:

«Sõr: uosa alteza mãdou ha esta casa de Ds̃ he uosa dona jsabel ff^a do cõde de penela ha quoal Sõr eu haçentej somẽte por uos sserujr he nã p outro alguũ Respejto por q̃ todo ho q̃ se cõ ela podja gamhar tjue sẽpre por nada como por nada terej pder ha ujda q̃ ẽ esa esmola q̃ nos uosa alteza leua pdemos / ẽ cõparaçã de huũ m^tu peq̃no dano de nosa ordẽ / quãto majs ser tã grãde como era ho temor q̃ dela tjue q̃ uosa alteza me tjrou / ẽ me nã mãdar declarar p ãtonjo homẽ seu capelã ha caljdade desta molher cãdo ha mj̃ ho ẽujou cõ sua carta de credjto / do quoal S^or tomej nã ser majs q̃ hacõteçer lhe alguũ negocjo / as coaes cousas nas taes p^as se ẽmẽdã p esta vja / he vosa alteza mãdoume ha casa huũ segũdo heleuterjo q̃ tẽ cõuertjdo hasj grãde parte da xp̃jtjdade he ela toda nã pode cõuerter a ele soo //
he por nã ẽffadar uosa alteza he eu estar casj morta de pajxã nã djrej Sõr nesta mjl toruações q̃ cõ ha djta dona jsabel tenho pasado he asj estas madres as quoaes Sõr trazẽ tã desaregados nosos sp̃us q̃ q̃ (*sic*) nenhuũ rrepouso temos nẽ teremos ẽcãto ela haquj estjuer / per çerta ẽfformaçã pode uosa alteza saber q̃ eu hate quj ẽtej-

ramẽte goardej uosos hapõtametos ẽ todo somẽte ẽ ha nã poer ẽfforma de noso abjto por q̃ uj nela q̃ hasj me cõprja pa mais sua goarda / he nã me haprouejtou Sõr pa majs q̃ pa nã hauerẽ effejto suas obras he jesto cõ hajuda do Sõr Dŝ q̃ nã desẽpara quẽ ho serue / do quoal ẽparo ela Sõr ffoge / tẽdo detrjmjnado nã se cõfesar nẽ comũgar ẽcãto ẽ este moest^{o} estjuer he asj o djz pubrjcamẽte / do quoal ffudamẽto cremos poderse segjr todo dano / he o q̃ he ffejto he este //

// .Sõr p^{a}mẽte me hameçou q̃ porja ffogo hao moestejro he asj mesmo me darja huũ bocado dãdolhos eu m^{tu} boos he todo bõo trajo pa trazer ha bõo proposjto / dezẽdo q̃ esto ffarja pojs lhe nã daua seus rrecados / os quoaes ela sabja q̃ lhe haujã de ujr / he atras jsto pasados poucos djas me mãdou dizer em ho p^{o} dja da ojtaua dassũça de nosa Srã p hũa madre hãçja q̃ me pedja ha nã ffose uer q̃ o nã sofrerja sẽ ajũtar cõ grjtos esta ujla sobre ho moest^{o} ho q̃. nã doujdej de sua cõdiça ffazer / he portãto Sõr lhe rrespõdj q̃ eu ha nã descõsolarja ẽcãto lhe Dŝ dese saude //

// ẽ dja da natjujdade de nosa Srã lhe hachej hapelhos pa se sajr do m^{o} os quoaes Sõr sã estes .s. ẽ hũa jlharga da sua cama pegado cõ ela duas t^{a}vos de todo arrẽcadas cordas chaues vjstjdos mudados ha manejra de pedj̃te he hũa ljma q̃ cõsjgo trouue he outros ẽdjçjos / p ho quoal S.^{õr} ha eu tenho ẽcarçerada na mesma camara ẽ q̃ hapousejtej q̃ he pa jso pouco auta he por haj nã auer outra ha tjrej as ẽfermas q̃ agora hãdã por esa claustra por hagasalhar ha ela ẽ ho mesmo dia q̃ as sobredjtas cousas hachej ãte de a ẽcarçerar sabẽdo q̃ era cõprjdj̃da ẽ seu defejto jurou haos sãtos euãgelhos q̃ eu lho hauja de pagar / he ora pmete q̃ ffaça tãtas q̃ nenhũa goarda lhe. hapuejte / creo Sõr q̃ o ffara hasj porq̃ tẽ bẽ cõprẽdj̃do ha desposjçã desta casa he seu ẽgenho q̃ nẽ esa ẽ q̃ esta he segura por majs gordas q̃ lhe ponha / he as cousas cõtjnuas hũa ora ou out^{a} nã podẽ dejxar de ter ffuro / cõ estas cousas Sõr he cõ outras. b. meses ha q̃ nenhuũ rrepouso de dja nẽ de noute me daa temẽdo os haujsos he ẽdustrjas q̃ ffora dejxou segũdo alcãço per seus mesegejros q̃ aquj vẽ temo poderẽ haquj vjr dous pares de galegos q̃ sã haquj noso (*sic*) ujzjnhos he mũj leuemẽte meterã este m^{o} ẽ reuolta ho q̃ serja nosa grãde desõrra he vjtuperjo desta tã hõrrada casa / do quoal depojs de ser rreformada hate oje nos Dŝ por sua mja he bõdade destas Reljgjosas goardou / holhe uosa alteza ha todas estas cousas he ponha ha elas rremedjo pa q̃ nosas alma he ffamas se nã pcã q̃ ja todo hãda bẽ desbaratado / posto q̃ as partes de ffora se nã sj̃ta / ou me deu uosa alteza leçẽça q̃ lhe habra as portas porque eu nã lhe uejo outro rremedjo he o q̃ ela Sõr tẽ ho cõde seu paj lho pode dar / he nã quejra q̃ coatro moest^{os} hoseruãtes q̃ uosa alteza ẽ seu rrejno tẽ cõ ela se desbaratẽ / do q̃ Dŝ sera he he m.^{tu} hoffẽdjdo he a cõcjẽcja de uosa alteza ẽcaregada // he serja Sõr ẽposjujl ssofrer tamanha carga quẽ tjuese m^{tu} descãso nã tocado hao spual

quãto toca quãto majs ho sera ha mj̃ he a estas madres q̃ tãto uosa alteza quer q̃ padeçamos cõ mujtas diujdas j̃ffjdas mortas de ffome esfarrapadas sẽ casa escecjdas ãte uosa alteza q̃ he noso Rej he Ds̃ da terra sẽ poder hauer algũ despacho desa pobreza q̃ nos tẽ tãto cõtra cõçjẽçja de seus desẽbargardores q̃ o hasj julgarã nẽ ha uosa Sõr ẽ eso deue estar descãsada pojs p esa uja se pode derreformar / ho q̃ tã bẽ rreformado esta p el Rej uoso padre q̃ ssãta glorja haja /
// todas estas pẽdẽças qujsera Sõr ãte padeçer q̃ sofrer hos temores ẽ q̃ me poẽe as cousas de dona jsabel de q̃ Ds̃ he uosa alteza q̃ ma ca mãdou me ljure / q̃ nã he Sõr sua logjca pa se ler as esposas de jhũ xp̃u / he asj djz majs ha djta dona jsabel q̃ ẽ quoalquer outro mº estara he ẽ este p nenhuũ modo he q̃ ẽcãto ẽ ele jstjuer ha de buscar todas manejras he modos pa q̃ se dele saja he q̃ djsto nũca hade cãsar he asj o djz Sõr pubrjcamẽte he ffalo ha se uosa alteza lhe nã hatalha mãdado a poer ẽ logar de seu cõtẽtamẽto // ho Sõr Ds̃ hacreçẽte ha ujda he estado rreal de uosa alteza cõ mujta prosperjdade he seu cõtẽtamẽto q̃ o sera Sõr noso q̃ cõ tãto ẽff j̃do hamor ho pedjmos ha clemẽçja djujna como ha saude de nosas almas as mãos de sua alteza bejjamos estas madres ha eu j̃djna escrjta ha xiiij de setebro de bcxxbiiij deo gracjas ///
+ abadesa jsabel do presepio» (AN, *Corpo Cronológico*, Parte 1.ª, M. 43, Doc. 82).

O que se passou em 1541 e anos seguintes, quando a Sé da diocese do Algarve esteve temporàriamente fora de Silves, mal esconde também a protecção da Corte aos adversários do Prelado. D. Manuel de Sousa conta assim os factos na carta de 23 de Março de 1541, para D. João III:

«Señor: Eu chegey a esta villa de lagos a dezasete deste mẽs e dous dias me ditiue aquy somtee omde soube que hũm ffrco lopez vereador que ora he em sillues tiuera maneyra de mandar o jujz da çjdade ffora e que fficando elle por jujz com allgũs seus parentes jemte plebejia posera guardas a hũa das portas da çidade que mandou deixar aberta que as outas ja tinha ffeito ffechar /. que nam consentisem pasar nenhũa pesoa mynha nem que leuase rrecado meu /. nem sayr do cabido nenhum e que allgãs pesoas omradas lhe ffaziam rrequerimto que nam ffizese taães oniõees nem escandolos pois diso os prinçipaees nem o pouo eram contentes e que estaua jsto desta maneyra allvoracado /.
sabendo jsto me ffuy a vjlla noua omde chegey nojtee /. E loguo de menhãa cedo vieram a mym dous omẽes de syllues com hum tabalyam da vjlla a ffazerme rrequerimento em nome da çidade dizendo que eram precuradores que eu nam ffose a syllues ameaçamdome e noteficamdome q̃ nam avia lla dentrar /. pergumteylhe

quem os mandara e se traziam precuraçam por me dizerem que eram omes bayxos e paremtes de ffr^co lopez /. E rrespomderamme que nam tinham p^cam mandey spiver seu rrequerim^to e mamdeylho asynar nam qujseram asynallo comtudo rrespondilhes que nam auia de deixar de jr lla visytar mynha jgreja e dar as cartas de vosa allz^a /. E ffazer meu ofiçio he o mays que vosa allz^a pode nese estorm^to ueer /. e o castiguo que entam mereçeram disymmuleyo com sofrim^to /.

loguo sem ẽbargo das ameaças e rrequerimentos me ẽbarquey pera syllues com os notayros e tabalyaees neçeçarios e hũm estorm^to do que estes dous pasaram comyguo /. E tamto que ffuy a uista de sylues rrepicaram os synos e me ffizeram synal de paaz comtudo eu nam desenbarquey mas mandey hũm t^am ao jujz com aquelle estorm^to a lhe dizer se me mandara Elle ou a camara rrequerer tal cousa /. e rrespondeo que nunca tal mandaram e que fora tudo ffallsidade e loguo ueyo com jemte de cauallo deses mylhores E mais omrados da tr^a a rreçeberme com m^ta cortesia e gasalhado mostramdose muyto pesamtes daquelas cousas que ffr^co lopez fazia e mandara ffazer a vjlla noua /.

Emtrey na çidade e dey as cartas ao jujz e vereadores e os asesegey quanto pode ser e estam asosegados som^tee este com paremtes seus faz todo o escamdollo e oniam que poode afffim que com jsto conseruaram na tera a seu jrmaão coniguo que he o da jrmãa que eu dise a vosa allz^a a^o qual amoestey muytas vezes e o mandey jr a lix^a sem querer ter ẽmenda nem eu lhe achey out^a majs que esta mudança e por este Ey out^os maaos e danados Respejtos ffaz seu jrmãao estas unioees e seria muyto serujço de noso s̃r auer por jso hũm graue castigo de vosa allz^a

o out^o dia ffuy ao cabido e lhe dey a carta de vosa allz^a e notifiquey a bulla e decrarey a ẽtençam de todo este negoçio e os justos Respeitos do serujço de noso s̃r e me offeriçi a todo o seu descanso e Repouso e bom tratam^to de suas p^as com toda a vmanjdade que pude /. e porque atee na mesma bulla vinha ja mudada polo papa a mudar em consjstorio /. e aver logo por tresladada sem ẽbargo de toda appellaçam eu asy mesmo nam ffiz majs que declararlha por mudada /. e fficou logo sem majs out^a cousa tresladada e mudada totalmente /. e todos elles mo agardeçeram e fforom contẽtes da mudança sem aueer ahi nenhũm escandollo /. seg^o vosa alzz^a pode uer pollo estorm^to que se diso fez /. polo que cry que todas as cousas que se ffaziam destas vnioees negoçeaua este ffr^co lopẽz sem nellas serem majs p^as do cabido secretam^te que dous ou tres aquelles que tem casos tam escandallosos como o tem sem o cabido nem a gemte omrrada ser njso /.

thomou esta cousa tamto a pejto que mandando o chamar m^el lobo que vosa allz^a aquy mamdou pera ffazer gemte que logo vjese por que he allmox^e que compria

m^to a voso serujço e nam qujs vjr e esp^iveo lhe hũa carta que nam vjnha porque eu o mandaua matar ao camynho /. Imdo eu a syllues com dous moços e majs de pãaz do que nunca ffuy /. como vosa allz^a pode ueer por a carta que esp^eveo a m^el lobo /. por jso veja vosa allz^a se he Rezam darse castiguo /. a quem pobrica de mym que comtra voso seruiço ẽ tempo de tamta neçeçidade o mandaua matar affora o que comprya a meu abito e proffisam

Como acabey com o cabido vym abajxo ao corpo da jgreja omde o achey a elle com allgũs seus paremtes dos mays pobres he bayxos de toda a tera postos em alluoroço /. dise eu ao jujz que se qujsese a copia da bulla que lha daria deranme hũa apellaçam na mão e tornaram me a dizer que lha tornasee a daar E lha torney e por evitar negoçios me vjm embarcar loguo /.

fficaram demtro na cidade allgũs meus criados e o notayro he mãdou ffr^co lopez ffechar as portas e os nam qujs deixar sajr a elles nem aos conygos e out^as p^as que me queriam acompanhar e lhes punham as mãos ao que acudio o jujz e lhe nam qujs abrir a porta e queremdo sobjr e ẽtrar pollos muRos lhe abriram e fez sajr a gemte e se veyo com Elles e me acompanhar e logo com o dito ffr^co lopez tornaram a fechar a porta e sobre d^o lopẽz vereador lhe mandar que tal nam ffizese aRamcaram p^a Elle de maneyra que ffoy neçeçario out^a vez tornar o jujz a paçifica e nem por jso lhe deu nada porque sendo sogro de Ruy p^ra e com o ffauor do Regedor os t^aes ffazem o que Elle quer e a justica lhe a medo /.

Estas cousas bem vee vosa allz^a cam beem fejtas sam e quamto mal se sygira dellas se eu nam qujsera teer njso aquella tẽperamca que compria a seruiço de noso s̃r e voso /. Eu comtudo tenho mãdado ffazer de todo este negoçio autos e por Elles acho que os deuo comdenar ẽ hũa boa camtidade de d^o e nas pñnas dos sacrilegios por me rrisystirem e porem as mãos nos clleriguos e por ẽtredito com Elles / . ss. com os cullpados /. acabados os autos os mamdarey a vosa allz^a /. pera que os mamde veer e podera auer ẽformacã do que pasa do jujz de sylues /. oje lhe mandey aleuamtar hum ẽtredito que lhe tinha mandado por e me torney logo aquy a lagos e como acabar aquy hum pouco me vou a ffaro /. a dar cunclusam o que Resta deste negoçio /. noso s̃r a vjda e Real estado de vosa allteza guarde per muytos annos de llagos a xxiij de março de 1541 annos /. feitura de uosa alteza q̃ suas reajs maos beja — o bp̃o do alg^aue». *Endereço:* «A el Rey noso senhor /.» (AN, *Corpo Cronológico,* p.te 1.ª, M. 69, D. 75).

Dois meses depois, voltava o Bispo a escrever ao Soberano em termos que mal dissimulam o receio de incorrer no régio desagrado:

«Sõr: Ja os dias pasados espivy a vosa allteza sobre o desacatamᵗᵒ que em sylues tiueram ao cᵒʳ que .v. A. la mandou com prouisões da Raynha nosa sra e mandey os autos ffeitos por hũm notayro e espivam de vosa allᵗᵃ e o cᵒʳ tambem mandou os que ffeez /.

depois disto vieram della os que sylues tinha mandado pollos quays a RRᵃ nosa sra lhe espiveo e mandou que abriseem as portas e me leixasem liuremente tirar o meu e ffazer o que ffosse justᵃ como eu soube jsto mandey lla hũm cllerigo co hũm notayro a Requerellos que abrisem as portas e que me dejxasem tirar o cartorio que me dizem ser ffurtado parte delle /. E a prata que tambem teem empenhada e vemdida E a lhes ffazer outᵒˢ rrequerimentos paçificos rretiueram lla demtro na çidade ao clleriguo e ao notayro como a presos e nam nos queriam dejxar sair e apedrejaramlhe hũm seu criado /. E em comclusam tanto deram polla deradejra carta como polla primeyra /.

nouamᵗᵉ agora mandaram a joam vãaz que he o que ẽpenhou a prata da see e que teem casos tam fejos que nam e rrezam que sespivam como .v. A. pode ser ẽfformado polo meu que lla amda ajmda que ca sejam notorios e pubricos /. e nam çesam agora como de primeyro de ffazer quamtas cousas mal fejtas podeem /.

Estamdo Elles asy com as portas ffechadas e aleuãtados /. sem eu poder ffazer delles justᵃ fallas jmjurias e offemsas ffeitas a meu offiçio he pᵃ / e pollos sacrillegios comtradiçoees e fforças fejtas a mym he aos meos /. por me terem tomada e vemdida a prata da jgreja he rreteudo e preso o arçediago jorge diãaz meu criado omem muyto velho e muyto doemte sem o quererem dejxar sayr /. e o que pior e postos em nã obedeçerem aos mandados de vosas Atezᵃˢ

desejaua eu colher allgũs dos primçipaees pera ordinariamᵗᵉ os castigar de modo que os outᵒˢ ouuesem medo e numca veyo a se poder fazer se nam omtem que fforom xxiij dias deste /. estamdo eu nesta cidade aguardamdo por Recado de vosa alttzᵃ /. vieram dous dos que lla amdauam muyto detriminados pera nesta çidade ffazerem algũas cousas de pouco seruiço de noso sõr e de vosa alltezᵃ /. o que como eu soube que eram dos primçipaes autores mamdaua os ffora da çidade premder pollos meus offiçiaees e pollos acharem demtro os mandey meteer demtro na cadeya /· vosa alltzᵃ agora veja o que por seu seruiço que se delles ffaça por que pllos crimes Elles sam neste caso da jurdicam ecclesiastica e eu os podia premder e castigar /. Eu neste caso neste caso (*sic*) e em todo o al como ja espiuy a vosa allzᵃ tudo quero de sua mão e por jso lho ffaço saber e nam mandarey proçeder comtra Elles atee. v. A. nam ordenar o que mays ffor seu seruiço e se ffor nececario na mesma cadeya lhos averey por ẽtreges com mynha protestacam

o mestre se ouue comigo muyto comtra o que eu delle esperaua e V. A. sabe que lhe eu mereço /. mandou me escomungar comtra justa e drto dizemdo que de meu poder asoluto e como ordinario mudara a see nam temdo comigo no modo diso o Rpto que devera / por que eu lhe dou tamta e mays Remda que a que teem em ffaram e sobre jso tiue com Elle muytos comprimemtos /. e do mays nam se lhe perdia nada como o arçbpo dera a vosa allza /. e dejxej de proçeder comtra Elle como apllcõ podemdoo ffazer e mandeylhe o trellado da bulla e elle sabemdo tudo muyto beem por se ffazer allvoroço e mouymemto / parecemdolhe que eu desystiria do que .v.A. e o papa mandaua mandou que pollas praças me jnibisem /. acomselhandose com omẽes que por pouco que emtendesem / ẽtendiam todo o comtro do que se fez /. comtudo eu estaua de auiso e o que Elle mandaua ffazer nam ouue efejto /. porem nam se pode escusar aver eu diso pajxam em me Elle querer desasosegar /. ẽ cousa que eu nam sam mays que Executor de V. A. e do papa /. bejiarey as mãos de vosa allteza por mão niso de manra que eu nã ffique escandilizado E elle satisffejto no justo /. noso sõr a vida e Real estado de vosa allza guarde por muytos annos espta ẽ tauyra a xxiiij de mayo j b R i annos /. fejtura des uosa alteza que suas reais: mãos beja O bpo do algaue». *Endereço:* «Aa ell Rey noso senhor /» (AN, *C. Cronológico*, p.te 1.ª, M. 76, Doc. 59).

O desânimo e o receio são ainda mais patentes na carta que, poucos dias passados, dirigiu ao Monarca, cujo conteúdo deixa transparecer aliás os apoios encontrados pelos rebeldes na Corte:

«Sñor: Eu neste neguoçeo de silues sempre desejey de se ffazer mais pacifico que ser pudese / e por Jso deixey tudo ao q̃ vosa alteza qujsese fazer e ouuese mais por seu seruiço / e se Esta nam fora mjnha tençam bem sabe v. A. que ouve mujta cousa. pa eu leuar Jso pl̃la via que compia a mjnha honrra e offiçio / mas nam qujs o arçebpo me espueo da parte de v. A. / amtes de me serem dadas as cartas de v. A. / Eu mandey a sylues o mestre scolla da see / a lhes Jmtimaar pdam vnjuersall de tudo / e aos coneguos tudo o q̃ qujsesem / rrespomderão Eses q̃ laa Estam que nam querião se nam morrer hy / e elles sam hũa das causas primçipaaes e suas cousas por q̃ se a see mudou / Esta Reposta derão depõis de hũa carta da Rainha
Veyo duarte cabrall e outros dous com as cartas de v. A. diamte do Cor/Eu lhes rrespomdy que era comtemte de em tudo ffazer o que v. A. mandaua ./ e de feyto lhe mandey loguo soltaar os presos por mos pedirem afectuosamemte / e p̃ dar execução as cartas de v. A. / pregumtey lhes se me trazião algum Recado da camara ./

diserãme q̃ nam traziam nenhũ Recado da cam^ra pa mj̃ / nem querião mais q̃ darẽ me aq̃las cartas /. derão huã carta da camara ao c^or p q̃ lhe diziã q̃ v. A. lhe mandaua q̃ fose laa / porem q̃ eles lhe Reqeriam laa nam fose ameaçamdo ho / tem o C^or a carta. e mamdou della ffazer auto /

tamto que eu soube que as cartas Eram vimdas a silues mãdey loguo laa hum offiçiall de v. a. e hum notairo / desejoso Eu de loguo se poor em obra. o q̃ v. A. mamdase / e vj̃r com eles a toda comcordia ./ nam deram por Estas cartas nada / tem a pta E cartoreo em Castella segumdo dizem / e as portas duas taipadas e hũa aberta com Jemte que a guarda e se fecha de noute como se veraa p̃llos autos feytos / hum meirinho que laa mamdaua premdeo frr^co lopẽz e tornou ho a soltaar / de maneira q̃ o neguoçeo / quamto a mr / Estaa. como v. A. vee.

Eu neste caaso tenho satisfeyto com minha comciençia e cõ o que deuo a v. A. / njso me tem feyto mujtas merçes e tambem tẽ feyto o q̃ lhe pareçe que comprira a seruiço de noso snõr / Pareçe ser que pois Jsto ajmda Estaa asy / que ha hy p^a jsto algũa causa. Jmtrĩsiora. em que he escusada Emportunação / Eu caa. nam faço nada. porque disto que fiz / ffiquey com o cõpu (?) tam canisado e tam atribullado / que me nam sey dar cõ minha saude a cõselho / beijarey as mãos de V. A. auer por bem esta mjnha partida porque per aquj e p^a diamte de D s̃ e de. v. A. e quem deuo dizer toda uerdade / e nam memtir / Ella he mujto neçesarea. e p^a mujto bõo fym e de mujto seruiço de noso señr e de .v. A. / por que nam semdo asy / o guosto que eu jaa tenho da terra / e o primcipio q̃ leuo de rreparar algũas cousas caydas se podia. bem ãtepoor a toda a out^ra particularidade / nam semdo tamto serujço de noso señr e de .v.A. / e por Esta necesydade tomey a l^ça q̃ vosa .A. depois que a soubera. me dera de mujto boa võtade e me parto tras Esta ./ noso señr a vida e Reall Estaado de v.A. guarde por mujtos annos / Esp^ta em a cidade de faram a bij de junho de 1541 — feitura de uosa alteza q̃ suas reajs mãos beja O bp̃o do algũe» (AN, *C. Cronológico*, p.^te 1.ª, M. 69, D. 124).

NOTA II

1 — Alguns dos tópicos da prática pastoral abordados no texto foram tratados por D. Fr. Bartolomeu dos Mártires no proémio do *Catecismo ou Doutrina Cristã*. A título informativo, daremos os passos mais expressivos:

«... é obrigado o Reitor das almas a apascentá-las de sã e santa doutrina, e com obras e exemplos de santa vida, com ferventes orações e gemidos diante do

Senhor, pedindo-lhe continuamente que queira guiar com sua graça e favor as ovelhas que lhe encarregou nos perigosos caminhos deste mundo, para que cheguem aos postos eternos. Não é minha tenção agora lamentar quão mal os pastores nestes tristes tempos cumprem com esta obrigação, porque não ordenei este tratado para remediar ou ensinar os pastores, mas somente para em alguma maneira socorrer ao desamparo das pobres ovelhas. Basta dizer uma palavra, a saber: que quanto ao pasto das orações, que é o mais oculto, eles e Deus vêem quão frios e negligentes são nisso. E quanto ao pasto de bom exemplo de vida, todo o mundo vê quantos há que neste caso mais cumprem com o ofício de lobos que de pastores, quase forçando com a eficácia do exemplo da sua vida carnal que as ovelhas também vivam carnal e perdidamente. Quanto à doutrina, que é mais fácil pasto de dar, claro está quão negligentes são os Abades, Reitores e Capelães em fazer exortações santas e espirituais a seus fregueses nas estações, quão mal lhes persuadem o amor e temor de Deus, o ódio dos pecados, o desprezo das cousas do mundo e desejos do céu.... A culpa de não ensinarem seus fregueses não procede da ignorância ou falta de letras [= *como alguns alegam*], mas de negligência e preguiça de estudar, e de falta de virtude e zelo da salvação das almas que estão a seu cargo; porque, se este zelo tivessem, ainda que não soubessem latim, procurariam haver alguns livros em linguagem que há, mui católicos e santos, e os leriam e cuidariam neles, e o desejo e zelo de aproveitar as almas lhes ministraria palavras ardentes com que consolassem e edificassem o seu povo».

2 — A darmos crédito a Fr. Luis de Granada (*Vida de D. Bartolomé de los Mártires,* in Obras, t. 14.º, — ed. Justo Cuervo — Madride, 1906, cap. 1.º), o Arcebispo iniciou-se cedo nos estudos — e, decerto, nas práticas — de espiritualidade. Foi, porém, em Lisboa, onde regressou, vindo de Évora, em 1555, que mais desenvolveu os seus conhecimentos da especialidade, graças ao íntimo contacto que teve, segundo o mesmo Granada, «com algunas personas espirituales».

A sua doutrina não diverge consideràvelmente da de Fr. Luís, muito embora lhe falte a expressão universalista e militante, a novidade das formas, o atrevimento dos conceitos, em que o domínico espanhol soube vasar as suas ideias. É o que nos parece concluir-se do *Compendium Spiritualis Doctrinae*. Estampado numa época em que a piedade de choque se tornara suspeita nalguns dos seus aspectos e em que a síntese de Santa Teresa e S. João da Cruz mal começava a impor-se, usa naturalmente de moderação na linguagem e de maior rigor no enunciado de certas questões de princípio. No essencial, porém, a ideologia é a mesma do confrade.

As fontes do Prelado Bracarense, pelo menos na ordem visível de influência, não coincidem exactamente com as de Granada. Cita ou transcreve a cada passo, por vezes em capítulos inteiros, as obras do Pseudo-Denis (*Compendium*, pp. 44v-45v, 60, 71, 72, 150v, 159, etc.), de S. Bernardo (*idem*, caps. 16, 18, 32-35, e pp. 6v, 51, 54-58, 60v, 79v, 88, 189, 190, etc.), de S. Boaventura (*idem*, caps. 4-6, 9, 14, 18, 21-28, e pp. 1, 6, 186-87v, 189v, etc.), de Gerson (*idem*, caps. 12-13, 15, 17, e pp. 70v-71) e dos Santos Padres. Ricardo de S. Vitor e Hugo de Balma são-lhe também relativamente familiares (*idem*, cap. 30, e pp. 52v-53, 153v, 154, 155v, 156, 158v, etc.). E não ignora os mestres da escola germano-flamenga nem os teóricos do recolhimento: Taulero, Hárfio, Blois, Ossuna e Laredo, se bem que nem sempre lhes escreva o nome (*idem*, pp. 126, 127, 130, 133, 165, etc.; cfr. Fidèle de Ros, *La influencia de F. de Ossuna en Laredo* y *B. de los Mártires*, in Archivo Ibero-Americano, Ano 3.º, n.º 11, Madrid, 1943). O quarto trecho do *Compêndio* reproduzido na página seguinte, por exemplo, é decalcado sobre L. Blois, *Institutio Spiritualis*, cap. 12.º, § 3.º, n.º 1, como pode ver-se pelo confronto com a transcrição feita na *Nota XXII*, n.º 2. E a sua teoria sobre o papel das imagens nos estados místicos é mais aparentada com a de Taulero e de Ossuna, que com a de Santa Teresa (coteje-se a exposição que se segue com o que se diz neste tomo, no cap. 9.º, na *Nota XIV*, n.º 4, e na *Nota XXII*, n.º 1, e com o que escreve Santa Teresa de Ávila, *Obras Completas*, t. 1.º, pp. 722-30). Battista de Crema, Serafino de Fermo, Catarina de Génova e outros modernos, é que não aparecem referidos. A omissão pode explicar-se pelo facto de a obra ter sido impressa na vigência do índice expurgatório de 1581, se bem faça alguma espécie que as ideias e tendências desses espirituais não tenham deixado rasto perceptível no pensamento de D. Fr. Bartolomeu. A sua lição — aurida directamente ou recebida por intermédio das «personae espirituales» com quem conviveu em Lisboa de 1555 a 1558, entre as quais não será ousado contar os reformadores espanhóis e o próprio Granada — não deve, contudo, ter sido estranha à formação intelectual do asceta dominicano.

Mártires não se explica suficientemente nalguns pontos delicados. Julgamos, todavia, que a sua doutrina não se afasta, mesmo nesses particulares, da orientação geral das escolas pietistas. Assim, no que toca à universalidade da vocação às práticas contemplativas, parece-nos ir no encalço de Granada, contra Soto e Melchor Cano. Não é outro, se não nos enganamos, o subentendido de certos capítulos como o 10.º, 20.º e 26.º, e de certos passos. «Para alcançar a perfeição desta mística teologia — escreve o Arcebispo — não é necessária muita ciência adquirida nos estudos, porque não se alcança senão nas escolas do afecto e do amor e do dili-

gente exercício das virtudes morais» (*idem*, p. 50). [Este e os restantes textos traduzidos reproduzem a versão portuguesa de Francisco Osório, impressa em Lisboa, em 1654, sob o título de *Compêndio de Espiritual Doutrina*, com alguns retoques]. «Esta mística teologia — observa noutro lugar —, a qual S. Dionísio chama propriamente dos cristãos, mais depressa e em mais alto grau se concede aos humildes de ânimo simples que não estudaram letras, os quais não procuram outra coisa senão salvar-se com temor e humildade, do que aos doutos teólogos, salvo se estes também se derem a ela com todo o afecto e humildade» (*idem*, p. 72).

A posição do Metropolita bracarense não se afasta ainda sensivelmente da escola pietista em relação ao problema das imagens e da Humanidade de Cristo nos exercícios da vida contemplativa. Com o texto do Areopagita à frente (pp. 44v-45v), sustenta que «a alma, transcendendo por amor todas as formas e espécies de cousas criadas, levantada sobre si mesma, toda se derrama e encerra no seu criador» ((p. 44). «No tempo da suavidade e união entre a alma e Deus — continua —, quaisquer outras imagens, ainda que boas, se hão de repelir para longe, pois que introduzem alguma coisa entre Ele e nós. Portanto, o devoto desejoso de chegar a tanto bem, por mercê e vocação divina, em sentindo-se atraído e penetrado das chamas do divino amor, logo se desfaça e dispa de todas as outras imagens e se recolha com pressa ao santo dos santos, àquele interior silêncio, em que a operação não é mais humana mas divina» (p. 46). Mas isto não deve ser entendido à maneira dos iluminados, condenando a meditação da Santa Humanidade ou tendo as suas imagens como impeditivas da união mística. «Perigosamente cairá — nota o Arcebispo — qualquer que na altura da sua contemplação quiser entrar no sacrário da divindade, se não for pela porta da Humanidade de Cristo, de modo que por esta suba àquela, de onde se torne à Humanidade Sacratíssima» (p. 43). «Foi sentença de muitos que esta união tão pura pode ser impedida por toda a espécie de imagens, ainda as mais úteis e que mais dispuzeram a alma para ela, como são as representações da Paixão do Senhor e dos atributos divinos. Isto deve entender-se, no entanto, com cautela, para evitar toda a ocasião de erro. Com efeito, se se quer dizer que a alma que está em gozo e se repousa na pura união divino, não deve procurar com afinco essas imagens nem conservá-las, a elas ou às coisas que elas representam, por longo tempo, devendo antes fechar-lhes os olhos do espírito, confessamos que, geralmente falando, isto é exacto. Mas se se pretende que tais imagens impedem e desfalcam sempre o vigor e perfeição da união, julgamos que a doutrina é falsa» (pp. 49-50v).

A doutrina martiriana sobre o tópico das imagens nas graus superiores da oração está voltada, ao mesmo tempo, contra os que pareciam não compreender

a oração sem a meditação e contra as teorias dos iluminados e de Bernardino de Laredo. «Não aprovo — diz ele dirigindo-se aos primeiros — aqueles directores espirituais que só curam de ensinar a seus discípulos de que modo hão-de meditar e poder dar conta das meditações e escogitar novas coisas. Daqui resulta muitas vezes que estes saiam mais pregadores subtis e curiosos do que religiosos devotos...., e que tarde ou nunca cheguem à verdadeira união, a qual só no afecto da vontade está perfeita.... Não se canse demasiado o mestre na composição das mãos e olhos do discípulo, pois este cuida que tudo consiste na composição exterior, de onde sucede aplicar-se a esta esquecendo as coisas [entenda-se: os graus superiores da oração] que sobretudo importam» (pp. 135v e 144v). Mas observa também, dirigindo-se aos segundos, depois de definir o rapto como um fenómeno que excede as forças dos sentidos e do próprio raciocínio: «No êxtase, a fina ponta do espírito (*apex mentis*) tão firme e aplicadamente se emprega na vista simples intelectiva da alma, objecto inteligível espiritual, principalmente de Deus, que todo o outro conhecimento se apaga e desfalece.... Alguns dizem que, por vezes, no êxtase, o afecto se eleva acima do intelecto, supondo assim a existência de amor sem conhecimento» (pp. 62v e 63). A verdade, porém, é que, «quanto mais ardentemente uma pessoa ama a Deus, tanto mais liberalmente o amor se lhe revela e tanto mais claro e profundo se lhe torna o conhecimento das coisas divinas.... Chegando portanto o amor ardente onde a especulação não pode chegar, melhor conhecem a Deus os que intensamente o amam, que os que sobressaem na agudeza do engenho» (pp. 159).

Estes particulares do pensamento de Fr. Bartolomeu reflectem a ideia-força do pietismo contemporâneo nas suas reacções em face dos que tendiam a fazer da prática religiosa uma mística sem lastro ascético (iluminados) ou uma ascética cortada dos prolongamentos místicos (inquisitoriais).

Mártires acentua, ao longo de toda a primeira parte do *Compêndio* e em muitas páginas da segunda, a importância do elemento ascético em qualquer vôo místico. Fá-lo, até, mais enérgicamente do que Luís de Granada ou Tomé de Jesus, superando assim melhor que qualquer deles as hesitações, pelo menos aparentes, de um Ossuna ou de um Laredo. «Os amigos e servos de Deus, particulares de sua casa, — escreve em frase que lembra Hárfio e Taulero — livremente gozam de uma santa e sossegada liberdade, qual convém a filhos do Senhor, fora de todo o cuidado, fora de toda a perturbação e medo da morte, do purgatório, do inferno e de todas as coisas que podem fazer mal de pena à alma ou ao corpo, aqui e na outra vida.... A esta verdadeira felicidade ninguém poderá jamais chegar, se não se exercitar varonilmente na mortificação e desprezo de si mesmo e renunciação inteira da própria vontade,

com afervorados desejos e orações com intenção recta e pura de contentar só a Deus» (pp. 36-36v). «Certíssimo é — insiste noutro lugar — que varões santíssimos sustentam que ninguém pode ir adiante no caminho da virtude que Cristo ensinou, se não tiver contínuo exercício de se negar e mortificar inteiramente» (p. 39v).

Esta exigência não deve, porém, fazer esquecer outra: a de tender para os graus superiores da oração. Assim como a árvore se ordena ao fruto, assim a ascética deve ordenar-se, no pensamento do insigne dominicano, permanente, consciente e militantemente à mística. «Os que, aproveitando, com amor da paga são atraídos à virtude, esperando do pai das misericórdias e rei liberalíssimo o prémio, persistem, dizendo com o filho pródigo: *Ó Pai, pequei contra o céu.* Mais provectos são, no entanto, os que se chegam ao Senhor, não por amor servil e mercenário, mas por devoção filial» (p. 64v). «Não vos ateis por obrigação a grande e intolerável número de orações em cada dia — esclarece noutro capítulo —; mas antes, conforme a vossa devoção, acrescentai ou diminuí os vossos exercícios, salvante a obrigação de voto ou obediência vos obrigar a outra coisa. E posto que, por algumas razões, os deixeis totalmente, nem por isso tomeis demasiada pena, mas em tudo procurai conservar a paz e quietação interior, porque o desejo santo e devoto, diante do Senhor, é oração perene» (pp. 131-31v).

A oposição do Arcebispo aos que separam a ascética da mística, ressalta de várias páginas, nomeadamente do capítulo 20.º, e concretiza-se em duas teorias fundamentais: a das três vias e a da contemplação adquirida. Mártires distingue, como toda a Escola depois de S. Boaventura, a via purgativa, a via iluminativa e a via unitiva, mas não considera a segunda como realmente independente da terceira. Os actos e exercícios da via iluminativa cruzam-se, a seu ver, com os da via unitiva. Não constituem séries, mas tão só lados diferentes do mesmo processo espiritual. O seu fim é único: ensinar à alma «o modo de progredir no sentido da verdadeira contemplação e de alcançar o amor unitivo» (p. 57). A meditação que não se dirige à contemplação, é inócua e vã. Não passa de cogitação piedosa com finalidades morais, ou, como outros dizem, de uma simples oração prática. «A meditação — escreve —, se devidamente se exercita, passa a ser contemplação, porque, feito exame da cousa diligente e conhecido, sem reparar nem inquirir circunstâncias acidentais, resulta pela continuação um hábito, purifica-se o lume do entendimento, e a alma tanto mais hábil se faz para receber os mistérios divinos, quanto mais se aparta dos cuidados sensuais e terrestres» (p. 58v-59). No capítulo 20.º redú-la, mesmo, às proporções de mero espevitador dos afectos. «Este — diz — seja o nosso primeiro trabalho, isto procuremos em primeiro lugar: que o afecto em nossas vonta-

des se afervore. E para isso, basta conhecer sinceramente os mistérios da fé.... Se o afecto estiver duro e seco, convém fazer exercício de meditação e frequentá-lo até que o fogo da devoção se acenda; mas, bem aceso, não há para que fazer demoras na meditação: devemos entregar-nos logo ao afecto e amor de Deus. [Segue-se o passo já citado na pág. anterior]» (p. 135). E esclarecendo melhor o seu pensamento e relacionando-o com o grave problema da universalidade da vocação à vida contemplativa, acrescenta logo: «Vimos por experiência muito frequente homens rudes e gente simples, pelo só facto de cuidarem com a maior singeleza nos mistérios da nossa santa fé, arrebatarem-se em grande amor de Deus. Devem, por isso, ser ensinados a estar diante de Deus em todas as coisas e a procurarem afeiçoar-se-lhe íntimamente, de modo que das coisas tocantes ao entendimento não tratem com demasiada instância, nem restrinjam e ponham taxa ao espírito com limite de certas meditações, mas antes o deixem livremente discorrer por entre as coisas divinas» (p. 135v).

Esta concepção supõe ou implica a teoria unitária da contemplação, segundo a qual não há divisória lógica ou ontológica entre a união activa (oração de simplicidade), que se situa no domínio da ascética, e a união passiva que pertence ao domínio da mística. A vida espiritual, para Bartolomeu dos Mártires, é essencialmente una e homogénea (cfr. Gonzalez Arintero, *Unidade de la Via y Homogenidad de la Vida Espiritual en la Tradición Dominicana,* in La Ciencia Tomista, Nov.-Dic. 1916, pp. 250-53); implica um progresso, uma ascenção, sem soluções de continuidade nem limites intransponíveis. A sua teoria dos Dons do Espírito Santo, desenvolvida nas lições da Batalha (1545-1546) e recentemente exposta, à face do texto inédito conservado no Archivum Generale Ordinis Praedicatorum, por Fr. Raul de Almeida Rolo, O. P., na tese defendida no «Angelicum» em 1953, excluía a duplicididade da acção donal: pela via ordinária ou modo humano nuns casos (ascética), pela via extraordinária ou modo divino noutros (mística). A acção donal é uniforme e omnímoda, e é o seu predomínio sobre a acção habitual, que origina os estados místicos. O trânsito da união activa (oração de simplicidade ou contemplação adquirida) à união passiva (contemplação infusa) é assim insensível e indefinível. «Amar a Deus com suspensão e sem concurso dos sentidos — escreve Fr. Bartolomeu — não é sinal evidentíssimo de união passiva, porque tal suspensão também se verifica na união activa. E assim, quem goza de suspensão unitiva não se meta a examinar e averiguar qual delas é, mas dê graças por ela qualquer que seja» (pp. 49v).

NOTA III

Os réditos eclesiásticos tinham de fazer face, muitas vezes, nos fins do século XV e princípios do século XVI, à cobiça dos padroeiros e comendatários seculares, à ganância dos beneficiados, reitores e mesas episcopais ou capitulares, e às necessidades vitais dos coadjutores encarregados da cura de almas. O Estado ia também, não raro, buscar uma parte do bolo, sob a forma de contribuições de vária espécie. O próprio património chegava a ser tragado por aqueles que tinham o dever de velar pela sua conservação. A Coroa procurou, mais tarde, introduzir alguma ordem em tanto abuso e confusão, tentando conciliar o desfalque da fortuna eclesiástica com as exigências da reforma religiosa. Algumas breves anotações completarão o que no texto se disse sobre a matéria.

1) D. Manuel I obteve da Santa Sé uma série de concessões patrimoniais sobre os mosteiros e benefícios pingues. Entre todas, avultam duas: o privilégio creditório absoluto sobre as rendas das igrejas do padroado e a colecta de 20.000 cruzados para dotação de comendas da Ordem de Cristo. Esta colecta, nos termos da Bula *Redemptor noster Dominus*, de 29 de Abril de 1514, seria derramada pelos mosteiros e paróquias do padroado; mas depois ficou apenas a cargo das paroquiais. Cfr. Viterbo, *Elucidário*, s.v. Décima, e a série de Breves romanos e de Executórias do Núncio Minúcio existentes no AN, *Gavetas*, VII, M. 1, n.º 3, 5, 7 e 8; M. 2, n.º 9; M. 11, n.º 6; M. 13, n.º 3; M. 16, n.os 1 e 3; M. 17, n.os 2, 3 e 4; XIV, M. 6, n.º 2. Refere-se também ao assunto a ordenança de 24 de Outubro de 1514 (AN, *Corpo Cronológico*, p.te 1.ª, M. 16, D. 62).

As igrejas, apesar da contribuição, ainda deixavam livres para os respectivos reitores 60 cruzados por ano, ou seja, 66,6 reis por dia, custando 27,2 reis o alqueire de trigo, 16 o de milho, 31,6 o almude de vinho, 27,3 um cabrito, 17 o par de frangos, 101 o alqueire de azeite (preços médios calculados sobre os dados de Viterbo, *Elucidário*, s. v. Decimas). Os curas só recebiam, porém, parte mínima da dotação atribuída aos reitores. A ordenança de 30 de Junho de 1517, que fixa as dotações em dinheiro e espécie das igrejas de cada comenda de Cristo, deixa ver como seria parcimoniosa a condição económica dos curas de almas, se não se compensassem largamente com o pé de altar (AN, *Gavetas*, VII, M. 15, n.º 2). E o pior é que, nos termos da Executória do Núncio Minúcio, de 1515, «aumentando-se os frutos e rendimentos das igrejas, este aumento seria só para os comendadores (Viterbo, *Elucidário*, p. 251ª).

2) D. Manuel, pretextando o bem dos mosteiros e a necessidade de se evitarem dúvidas e debates, ordenou em 20 de Outubro de 1511 ao Corregedor de Entre Douro e Minho: «.... daquy ẽ diante teenhaaes gramde recado e uigiamemto que Como Vagarem algũns mosteiros nesa comarq̃ da hordem de sam bemto e de samto agostinho e de quallq̃r outra ordem de que forem p^r^ falleçimemto dos abades e priores q̃ delles forem loguo tomeis delles a pose por nos e ponhães nelles e em cada huũ delles aqueles synaãis q̃ se costumam poer quãdo a pose dallguũ moesteiro ou Jgreja se toma p^r^ nosa parte e a dita pose teemde e mamtemde p^r^ nos e nõ cõseemtaaes que pesoa algũma se ẽtremeta na pose dos taaes moesteiros p^r^ nẽhuma prouisam que p^a^ ello mostre / ora seja auida por uia de roma ora por quallq̃^r^ outra maneira e quem algũu dr̃^to^ pretemder teer nos ditos moesteiros ou cada huũ delles podra ujr̃ a nos com seus titollos p^a^ os ueermos e uistos lhe daremos niso aq̃lle despacho que nos beem pareçer e ouuermos p^r^ mais seruiço de Ds̃ e noso. E loguo como a pose dos ditos moesteiros tomardes rogares pesoas fieis e seguras que as rreemdas delles rrecadeem e tenham em toda segurança e recado pera com ellas acodirem a quẽ dr̃^to^ for e mamdarmos....» (AN, *C. Cronológico*, p.te 1.ª, M. 10, D. 115).

Ordem idêntica deve ter sido passada aos Corregedores das outras Comarcas. O da Beira comunicava em 4 de Março de 1512, em ofício datado de Grijó, que cumprira a determinação para ir tomar conta do Mosteiro da localidade. Ao chegar, verificara porém que já o prior e cónegos se tinham apossado dele em nome do Rei. Apesar disso, deu execução às instruções que recebera, tomando posse do mosteiro em nome do Soberano. Seguidamente, correu com o feitor deixado pelo Bispo do Porto, por verificar que tinha delapidado a fazenda monástica. O celeiro não tinha nem um moio de trigo, não obstante ser de 3.000 moios a sua renda. Cfr. AN, *C. Cronológico*, p.te 1.ª, M. 11, D. 22.

3) Fr. Henrique de Coimbra, Bispo de Ceuta, escrevia de Valença a D. Manuel, em 22 de Agosto de 1510, pedindo providências sobre o que contava. O Prelado dizia: «Eu som bẽ descrẽnte da arte deste mundo. bẽ poderia Vossa alteza mandar pgũtar a steuã dazeuedo que faz elle neste bp̃ado e ajnda dentro em Viana. onde se mãtẽ cõ armas e cõ gente q̃ traz cõsigo a uista por dar paixã aa coitada da may e dos parẽtes dos mortos p̃ elle e pellos seos. anda excõmũgado e ẽterdicto porq̃ nõ quer desistir de sam eloyo / moest^ro^ q̃ foy do morto ẽ q̃ elle sabe q̃ nõ tẽ dr^to^ e apesar do mũdo/ staa dent^o^ no moest^ro^ e comeho /. matou ho abbade e comelhe arrenda da abbadia traz cõsigo ladroões / e nõ ha hy remedio....» (AN, *C. Cronológico*, p.te 1.ª, M. 9, D. 54).

4) D. Pedro Vaz Gavião, Bispo da Guarda, deu a Cristóvão Correia, em 1 de Maio de 1509, na qualidade de Prior Comendatário de Santa Cruz de Coimbra, a Quinta de Alfafar, para este a gozar sem pagamento de rendas nem foros durante o seu priorado. Em 20 de Abril de 1510, dispensou-o a ele e seus herdeiros de pagarem rendas e foros pelo prazo de Taramujo, do mesmo mosteiro. Quatro dias depois, concedeu-lhe a faculdade de legar aos herdeiros a Quinta de Alfafar. Vid. AN, *C. Cronológico,* p.te 1.ª, M. 7, D. 88; e M. 8, DD. 118 e 121.

5) A política eclesiástica de D. João II, pautada pelas tendências gerais da Europa cisalpina, regulou-se por duas preocupações fundamentais: a reforma da vida religiosa, especialmente da monástica, e a nacionalização dos benefícios canónicos, com o seu corolário, a gratificação dos potentados seculares.

Um documento emanado da Santa Sé no pontificado de Inocêncio VIII (1484--1492) mostra, mesmo que se lhe desconte tudo o que ressuma de paixão, o andamento secreto da política do Príncipe Perfeito. O documento diz assim:

«Instructio

In primis, quod sanctitas Domini Nostri existimans, quod rex ipse non solum deberet sequi uestigia predecessorum suorum, et continuare in deuotione, et obedientia erga sanctam Sedem apostolicam, verum quod deberet in his illum superare prestitit se benignam, et Clementem, et in concedendo omnia, quae ipse Rex petijt a principio sui regni usque nunc.

Item quod Rex non memor beneficiorum, quae a sede apostolica et a Sanctissimo Domino nostro est consecutus Incipit in principio sui regni degenerare a maioribus, qui obedientissimi fuerint sedi apostolicae. Hanc auctoritatem apostolicam in regno pluribus modis contempsit novas constitutiones cõtra Ecclesiasticam libertatem introducit et clericos malẽ tractauit, et quotidie aliquid irreuerenter innouat.

Item quod statuit nouum inauditumque decretum, ut omnes causae ecclesiasticae in prima instantia non in romana curia, sed intra regni limites terminentur, et quod citationes ab auditoribus Rotae emanantes super prima instantia, nullius sint momenti.

Item quod utitur illa pessima consuetudine, quam publicationem uocant prohibendo notarijs etiam apostolicis sub certis grauibus non conficiant instrumenta super lris [=*literis*] apostolicis exequendis, ut nullae nisi de mandato suo sortiantur effectũ Itaque in his se superiorem facit romano Pontifici, et licet predecessores sui aliquali modo uterentur, Ipse tantum tam irreuerentur id facit, ut in desperationem

adducat eos, qui Iras a Curia Romana impetrarunt, et ne alij ad romanam curiam ueniant pro beneficijs, sed ad ipsum accedant, estq̃ immemor salutis suae, et inter Çetera censurarum contentarum in bulla, quae per predecessores suae sanctitatis, et suam beatitudinem in die sancto cenae publicantur in quas Censuras non est dubium eum incurrisse/.

Item, quod beneficia etiam reservata de quibus sanctissimus Dominus Noster prouidit, dat cui uult pro suo libito uoluntatis/.

Item quod post mortem patris, qui obedientissimus fuit sedi apostolicae nullae ĩrae ad beneficia obtinenda in romana curia obtenti, et sortitae sint effectum, preter illas, pro quibus ipse supplicauit, et palam dicit, quod non uult quaecunq̃ beneficia regni sui impetrari in romana Curia sine suo Consensu precedente, uel subsequẽte/.

Item, quod nõ permittit possessiones Episcopatuum, et aliorum beneficiarũ de quibus per sanctissimum Dominum nostrum est prouisum sine sua supplicatione dare, siue in curia romana uocauerint, siue extra. Quorum beneficiorũ fructus distribuit, quibuscunq̃ uult pro suae libte voluntatis/.

Item, quod non uult permittere ut pensiones super beneficij regni sui impositae per sanctissimum Dominum Nostrum soluatur nisi pro ipsis supplicauerit.

Item coepit, et in suos usus conuertit omnia spolia, quae super sunt per obitum quorumcunque prelatorum, et postea quam habet ipsa spolia petit ea a sede apostolica.

Item, quod non permittit, ut prelati, uel aliae personae in quacunque dignitate constituti sine sua licentia ueniant ad curiam romanam, quam tantum licentiam petitam nunquam concedit, neque illi audent petere.

Item propria auctoritate uisitat Capellas per defunctos institutas et amotis rectoribus illarum per prelatos ligitime institutis, confert eas quibus vult.

Item, facit se visitatorem, et reformatorem ecclesiarum, et monasteriorum, de quorum fructibus disponit pro ut sibi placet in preiuditium, et cõtra uoluntatem Prelatorum, et publice dicendo se in regno suo non indigere auctoritate summi Pontificis, et ita precepit clericis, et religiosis, ut nemini nisi sibi obtemperetur quod faciunt, Itaque facit se eorum superiorem/.

Item, quod incarcerat sacerdotes religiosos, et in carceribus illos detinet puniendo eorum crimina, et excessus, et causas, et lites illorum committit, quibus vult, ac si esset eorum maior, atq̃ generalis/.

Item ui capit equos, mulas, reliqua supellutilia quibuscunque clericis, qui si aduertentur ad carceres, et latrinas ignominiase detruduntur/.

Item, gravat subsidijs, impositionibus, et exactionibus, populum, atq̃ etiam Ecclesiasticas personas inuectigalibus, Gabellis, et sisis.

Item publice dicit, ecclesiarum fructus debere auferri clericis, et dari, et distribui laicis /.

Item permittit prelatos et clericos uti censuris contra regios officiales, qui iniuste uexant clericos, et ecclesiastica, sed minis, et terroribus iubet prelatos desistere, et tacere.

Item minatur Vicarijs, et officialibus ordinariorum, uolens eorum examinare sententias, et de rebus ad eos pertinentibus iudicare, atq̃ eorum iurisdictionem accipere, et usurpare, Ita ut iam omnia uideatur subiecisse imperio suo tam ecclesiastica, quam secularia /.

Item exactiones, quas sisias uocant ad triennium predecessoribus suis sedes apostolica concessit pro expeditione contra scismaticos, atq̃ hereticos tunc insurgentes eidem regno uicinos Ipse (?) autem postea usurpantes imperpetuum, illas sibi, et usibus suis propria auctoritate applicarunt, et non solum a laicis, uerum etiam a clericis et religiosis extorquetur sede apostolica id dissimulante propter magnam obedientiam, quam ipsius regis predecessores sedi apostolicae semper prestiterunt /.

Preterea, quod omnia supradicta facere, s. contemnere apostolicam auctoritatem opprimere ecclesiasticam libertatem vexare clerum imponere, exactiones indebitas, et iniquas, propria acutoritate spiritualibus se iam irreuerenter ingerere, non sunt offitia religiosi principis, sed ne christiani quidem, et cum ab alijs principibus hae exorbitantiae si fierent, esset iniquum, ab ipso est iniquissimum, qui tenet predictum regnum in censum ab Ecclesia romana. Hanc Dux olim Portugalliae omnem Terram, quam habebat, et habere poterat, habuit in censum a Sede apostolica, quem postea procedente tempore, eadem sedes augumentato censu segem fecit /.

Haec omnia et alia multa, quae pro nunc sua sanctitas ommittit, facit rex ipse contra Ecclesiasticam libertatem, et sanctae sedis apostolicae contemptum /.

Quo circo cum haec non fuerunt amplius silentio, nec dissimulatione pretereunda, Idcirco eidem regi, in uirtute sanctae obedientiae, districtius mandat sua sanctitas, quod illico publice omnia, et singula reuocet tam statuta, quam alia, quae propria auctoritate in contemptum huius sanctae sedis apostolicae statuit, fecit, et utitur. Itaq̃ omnes sciant se liberos ab hujusmodi oppressionibus rex quod nisi faciat talia remedia adhibebit, quod re ipsa cognoscat sibi male consuluisse, sic resibiendo a sancta romana ecclesia, obedientia recedendo rex. Quae omnia faciant, et reuocet ante discessum ipsius Magistri Joannis ex regno predicto, ut testimonio, et relatione ipsius Magistri Joannis sanctissimus Dominus Noster intelligat, si rex predicta re uera emmendauerit / Quod si rex respondere differet, vel mandata san-

ctissimi Domini Nostri exequi procrastinando tardaret ab eo die, quo ad ipsum regem peruenit ad summum post unum mensem illine discedat ad romanam curiam reverturus /.

Postremo, quia sanctissimus Dominus noster est informatus quod Archiepiscopus Bracarem, cum non expediuerit bullas confirmationis se ingerit administrando in spiritualibus, et temporalibus predictae ecclesiae, ponendo Vicarios, et officiales, et reliqua ipse Magister Joannes se informet ad plenum de rei ueritate quicquid compererit eidem relaturus, quoniam hujusmodi insolentiae sine emenda non debent sub dissimulatione preterire» (Arquivo Secreto do Vaticano, *Miscellanea Arm. II*, t. 20, fls. 46v-49).

O Arcebispo de Braga de que se fala no final das instruções é sem dúvida D. João Galvão, que andou embrulhado em graves dificuldades com a Santa Sé (Vid. Mons. Ferreira, *Fastos*, vol. 2.º, pp. 324-30). E o facto, sabido que faleceu no verão de 1485, permite-nos datar o documento do período compreendido entre essa data e o verão anterior, em que Inocêncio VIII foi eleito.

O Mestre João a que o texto se refere é, provàvelmente, D. João de Merle que estivera nos anos anteriores em Portugal, como legado do Papa Sixto IV nas negociações relativas ao diferendo entre o Príncipe Perfeito e a Santa Sé e em que D. João Galvão estava implicado (Vid. J. P. Ribeiro, *Dissertações*, vol. 5.º, p. 256).

6) D. Manuel e D. João III, na peugada do antecessor, pugnaram activamente pela nacionalização dos benefícios eclesiásticos. A nacionalização apoiava-se no interesse da classe dirigente e tinha a seu favor o parecer da burguesia que várias vezes se erguera em Cortes contra a fuga do dinheiro português para Roma. A oposição da Cúria não era irredutível, obrigada pelas circunstâncias a inclinar-se perante a tendência para limitar a comparticipação da fiscalidade pontifícia nos benefícios nacionais, que desde os princípios do século se manifestava na França e na Espanha, e interessada em plataformas que permitissem melhorar a situação religiosa da cristandade. Ora a Corte portuguesa teve a arte de congraçar a preocupação de enriquecer os seus magnates com o apelo da reforma congreganista e diocesana. E ao fim e ao cabo, se o prejuízo patrimonial das congregações monásticas foi apreciável, é justo reconhecer que a Coroa não se desprendeu de móbeis espirituais e venceu a batalha da elevação moral do congreganismo.

Os documentos publicados no *Corpo Diplomático* (t. 1.º, pp. 121-22, 136-37, 174, 186-87, 190-93, 203-206, 419, 467; t. 2.º, 80-84, 158 e 284-88) mostram os esforços feitos junto da Cúria Romana, a partir de 1508, para que todas as concessões

de comendas, usufrutos, pensões, etc. sobre os bens dos mosteiros e das igrejas paroquiais ficassem reservadas à nomeação régia, com exclusão das indicações pontifícias. E para se ver como o plano foi realizado, bastará recordar alguns factos. O direito de padroado dos mosteiros de Cristo e dos Cónegos Regrantes, assim como o das igrejas das Ordens Militares, foi rapidamente incorporado na Coroa. O Cardeal D. Henrique foi contemplado em vida do irmão com um priorado e sete dos mais ricos mosteiros do país, dois dos quais se foram juntar a cinco outros que, entre 1540 e 1542, constituíram o património do Infante D. Duarte. Se dos membros da família real passarmos aos homens influentes, verificamos que o Dr. Rui ou Rodrigo Gomes Pinheiro, em 1540, ao ser apresentado Bispo de Angra, era comendatário do mosteiro da Junqueira, pensionário do mosteiro de Unhão e da igreja de Retorta, cónego de Valença, reitor de quatro igrejas paroquiais com suas anexas, tendo um rendimento de 167$600 (os desembargadores da Suplicação ganhavam 800$00 e os do Cível 50$000).

A política joanina podia ameaçar as corporações religiosas com intromissões ainda mais funestas dos seculares na sua vida interna. D. João III, como Príncipe verdadeiramente piedoso, anulou porém este mal, promovendo a restauração dos velhos usos de governo monástico e preferindo a desmembração dos patrimónios ao sistema do padroado e das comendas. O sistema das desmembrações, activado pelas urgências políticas do Estado, tendo embora a seu favor os precedentes da desamortização, inspirava sérias repulsas. As vítimas não deixavam de protestar contra ele. Em 1551, escrevia-se a propósito da expulsão dos vendilhões do templo: «Medo devia isto fazer aos leigos que tanto respeito têm em se enriquecer e acrescentar suas rendas dos bens da Igreja. Se tanto se indignou o Redentor, andando neste mundo, de se venderem e comprarem no templo as cousas que se haviam de oferecer ao mesmo templo, que fará agora, sentado à dextra do Padre, de se fazer tanta negociação para haverem leigos ou clérigos por simonia ou respeito do mundo, os dízimos ou rendas das igrejas que foram oferecidos pelo sangue que por nós derramou, que ele quer que sejam despesas em sustentar pobres.... Não queremos agora al senão buscar invenções para se encobrir simonia e para que pareça lícito converterem-se as rendas da Igreja e o património dos pobres em rendas e patrimónios dos leigos e ricos....» (*Este Livro é do começo da historia da nossa Redempção*, p.te 2.ª, pp. CL-CLI).

NOTA IV

A ignorância religiosa e a ligeireza do culto eram relativamente frequentes desde os princípios do século xv. Só algumas anotações:

1 — Viterbo cita no seu *Elucidário*, s.v. Breviário, algumas escrituras de onde resulta como era frequente, neste século, párocos e cónegos não saberem ler e nem mesmo escrever o seu nome. Uma dessas escrituras e outra que existe no Cartório da Universidade patenteiam a total inciência de muitos clérigos no latim. Esta última diz assim: «Martim ãnes bacharell em degredos dayam de bragaa coonego et uigº Jeerall em essa mesma per ho mujto honrrado padre o Sr dom fernando p mercee de Dš e da santa Igreja de Roma arcebpo de bragaa e primas. / Comisajro dado e deputado Ao aucto e negoçio adiante scripto / p espiçiall comissom q̃ me en ello p o dicto sõr foi dada /. A quantos esta lr̃a de confirmaçõ uirem faço saber q̃ seendo /. uago o mosteiro de ssam mjguell de Villarinho da hordem de santagostinho do dicto arçebpado / p rrenũciaçõ q̃ delle simprezmte fez ẽ mjnhas maãos vco gllž q̃ delle foy postumeiro p̃or e Rector / Eu p a dicta comissom a mj pª ello p o dito Sor dada. Eu aa enliçom do p̃or clasteiro e cõvento do dicto mro q̃ me da sua parte foy apresentada Confirmey e enstituy en p̃or e Retor delle Joham Vasq̃z Conego do mº de Villa Noua de moinha do dito arçebpado de licença de sseu maior e o enuesti em elle com todollos seus dreitos e pteenças q̃ a elle ptẽcẽ p̃ Inpusiçom de meu barrete q̃ lhe pusse em sua cabeça. Cometemdolhe a cura e rregimto delle no esptuall e tenporall /. dispensando p̃meiramte com elle q̃ nõ enbargante a costituçõ da dicta Igreia de bragaa na q̃ll sse contem q̃ nenhuũ nõ posa ser rrecebido a rregimto dos mosteiros e Igrejas / senõ aq̃le q̃ souber ler e cantar e entender ao menos quanto ao pee da l̃ra pª elle poder ter e rreçeber liçitamte o dicto mosteiro com suas anexas ./ nom enbargante a dicta constituçom como dicto he por q̃ eu achey o dicto Joham Vasq̃z p diligente Inq̃riçom elle sseer de honesta e llaudauell conuerssaçom e boa fama e bem leedo e asas bem rrespomder dos sacramentos eclesiasticos como he theudo /. Porem lhe confirmey o dicto mosteiro cõ suas anexas /. o quall Joham Vasq̃z jurou aos santos auangelhos p suas maãos corporallmente tangidos q̃ ao dicto Sor arçebpo e a todos sseus ssobcessores canonicamte entrãtes pª senpre obediente e homjldosso segdo deue /. E q̃ nõ sera em cõsselho nẽ em fecto ou cossentimto q̃ pca a vida membro honrra. E sse alguũ contra o dicto Sor arçebpo ou contra o sseu estado alguũ maão consselho ou desejo conpeçar llogo p sy sse poder ou p seu mesejeiro lho faça saber /. E que a elle e a dicta sua Igreja de bragaa sera fiel em todallas coussas /. e os seus drejtos hordenarios e arcebsp̃aaes e pmetudos p sua cl̃ezia pagara segundo os os (*sic*) drei

tos querem aa dicta sua Igreia de bragaa Enteiram^{te} pagara ao dicto S^{or} arçbpo e sua Igreia. E q̃ os beẽs do dicto m^{o} e suas anexas Nom alheara nẽ ẽprasara nẽ dara em teença nẽ em penhor / nem os uendera nẽ arrendara ataaq̃ sejam colheitos e ajuntados nos çelleiros e adegas do dicto m.^{o} sem lecença do dicto S^{or} e sua Igreia /. majs as coussas q̃ forem enalheadas cõ todo sseu poder e uontade as demãdara /. E tornara aa ꝑpadade e drejto do dicto mosteiro /. E os mesejeiros ou mesejeiro do dicto S^{or} benignam^{te} rreçebera em Indo ou uỹdo ꝑ seu mosteiro em suas neçesidades os ajudara / E q̃ fara rresidencia ꝑssoall no dicto sseu m^{o} sse nõ for escussado ꝑ o dicto S^{or} e ꝑ sseus subçessores /. E sse for chamado ꝑ l̃ras do dicto S^{or} ou de sseus uig^{os} em llogares uizinhos e conuynhaueis ou ꝑ o dicto ꝑ^{a} uirem / asygnado do dicto S^{or} e callandairo uerra /. E os mãdados do dicto S^{or} e constituçoões sygnodaaes da dicta sua Igreia de bragaa guardara e cõprira /. Porem Mando a todollos ffreig^{es} e castreiros do dicto mosteiro e a todolos outros q̃ lhe obligados em algũa coussa forẽ em uertude da ssanta obediencia e sso pena de scomjnhõ A q̃ll em elles e em cada huũ delles ponho ẽ estes scriptos sse o contrairo fezerẽ /. dando lhe ꝑ^{a} ello trs ds de canonica amoestaçõ sse nõ obedeçerẽ enteiram^{te} ao dicto Joham Vasq̃z sseu uerdadeiro prior e Rector cõ todollos drejtos e dizimos e ꝑmicias e foros e ofertas (?) q̃ ao dicto sseu most^{o} ꝑteeçerẽ / E as sẽtẽças q̃ elle justam^{te} der contra os rreeos por sseus drejtos. as auera o dicto S^{or} por firmes e ualedouras e fara com a ajuda de Ds̃ guardar ssem nenhuũ mj̃gam^{to} ataa uerdadeira satisfaçõ / E em t^{o}s desto lhe mãde q̃ dem esta l̃ra de confirmaçõ ꝑ mt^{o}s sygnada e sseelada cõ o sseello ponteficall do dicto S^{or} arcebpo /. Dante em bragaa vynte e oito dias So mes dabrill Diego afom em llogo de l̃ras afom a fez era do Nascim^{to} de Nosso d^{or} Jhũ X^{o} de mill e quatroçentos e cinquenta annos /. — m̃tinus Decanus bracharẽn» (*Arquivo da Universidade de Coimbra*, Gaveta 10-A, Maço 2).

O Papa Sixto IV lamentava em 1474, segundo rezam as executórias da respectiva bula, conservadas no Arquivo da Universidade de Coimbra, que «quase todos os reitores de igrejas desconhecessem a gramática» (cit. de T. Braga, *História da Universidade*, vol. 1.º, p. 164). O Abade de Claraval, Fr. Edme de Saulieu, deixou consignado no relatório da sua visita aos mosteiros cistercienses portugueses (1531-1533) a impressão que lhe causara a má latinidade vigente nas casas visitadas (cfr. Bataillon, *Un itinéraire cistercien*, p. 45). D. Fr. Francisco da Conceição representou em Trento a falta quantitativa e qualitativa de pregadores, a má orientação destes e o seu reflexo na ignorância religiosa geral (Herculano, *História da Inquisição*, t. 3.º, p. 43). D. Fr. Baltazar Limpo pondera, por sua vez, na Carta de instituição do Colégio de S. Paulo de Braga (1553),

os «inconvenientes que se causam pela ignorância que tem a maior parte da cleresia, como vimos por experiência e nos constou em visitações e exames que mandamos fazer» (cit. de Mons. Ferreira, *Fastos Episcopais,* t. 2.º, p. 472). E D. Frei Bartolomeu dos Mártires escrevia em 1560, ao entregar o mesmo colégio aos jesuítas, que, «visitando nos pessoalmente muito parte deste nosso Arcebispado, alem da informação que de antes tinhamos, achamos haver notoria falta de quẽ pregasse a palavra de deos e de doutrina assi na gente ecclesiastica como secular, especialmente em tralos montes, chaues e barroso» (*Archivum Romanum Societatis Iesu,* Lus. 79, fl. 337, cit. por Fr. Raúl Rolo na sua tese inédita sobre o Arcebispo).

2 — A imperícia de muitos clérigos nas próprias ciências sagradas manifesta-se através do apostolado de Fr. João de Chaves, provincial da claustra franciscana em 1518, Bispo do Porto em 1524, e uma das almas mais evangélicas da sua família religiosa. Em 25 de Fevereiro de 1512, a Câmara de Guimarães comunicou ao Rei que «.... o padre mestre y.º de chaues nos fez huũa fala. em que antre as outras cousas ppos que cõsirando elle pollo exprimẽto que tynha desta terra dantre douro e mjnho. quanta Igorancia auia nella e quam alongados Viujamos. do catholico Viuer e do culto diujno e como eramos outros dos que foram os antygos que nella habitarã que erã mais ardentes no amor de Dsͤ e Instructos nas cousas da fe. que se mostra pollos muytos edificios de casas de Religiã e multidoões de Igreias que nella ha ẽ muyto mayor numero e quãtidade que ẽ nẽhũa parte dos Regnos. E a causa p̃ncipal era ha ignorancia das sciencias. e virtudes que p ellas se acq̃ria que era nas pᵃˢ da Religião e eclesiasticas e dissoluto Viuer delas que era e he em tanta manʳᵃ que parece cousa mjraculosa como se susteẽ Viuẽdo ẽ tanta cegueira» um dos remédios seria «fazer colegios e scollas honde se leessẽ e aprẽdesẽ as sciencias e modos de seruir e conhecer e acatar a Dsͤ noso sõr...». O problema do colégio resolvia-se com o imposto de um seitil por arrátel de carne; para ter um pregador certo, conviria, no entanto, dar a renda da igreja de Moura a um catedrático de teologia. (AN, *Corpo Cronológico,* p.te 1.ª, M. 11, D. 16).

3 — Pelo que toca à participação dos fiéis nos actos do culto, era frequente perturbarem-nos com manifestações mundanas de vária ordem e utilizarem os templos ou seus adros para a realização de feiras, audiências criminais, festejos populares, etc. (cfr. Gama Barros, *ob. cit.*, vol. 3.º, p. 108). Por vezes, os abusos iam mais longe ainda. O Juiz de Fora de Montemor-o-Novo comunica que ele e o Bispo de Évora tinham providenciado para evitar na igreja local certas práticas, mixtas de devoção e de superstição, que davam aso à promiscuidade das pessoas assim durante o dia como

durante a noite (carta de 24 de Julho de 1512, in *Portugalia,* vol. 2.º, pp. 105-106). As *Constituições* da Diocese (1534) prescrevem, por outro lado, que os fiéis «não comam nas igrejas nem bebam, com mesas nem sem mesas, nem se façam nos ditas igrejas ou adros delas jogos alguns» (*Const.* 10, tit. 15; cfr. as de Braga, tit. XVI, const. 10 e 11). As de Coimbra (1548) dizem que «muitas vezes acontece que algumas pessoas assim eclesiásticas como seculares, com pouca reverência e acatamento, nas igrejas se encostam aos altares quando se celebram os ofícios divinos, lançando os braços e os cotovelos sobre eles e fazendo outros requebramentos» (*Const.,* 37; cfr. as de Braga, tit. XVI, const. 12; e as da Guarda [1500], const. 22). E as do Porto (1541) proibem que nas igrejas «se façam danças, bailes, folias, suetos ou cousas semelhantes, nem cantigas desonestas» (l. IV, tit. 9, const. 7).

A festa do Espírito Santo realizava-se na Vila de Marvão, desde os princípios do século XV, com aspectos carnavalescos, comuns, possìvelmente, a outras localidades, que atraíram a censura das *Constituições* da Guarda, de 1500, e das de Portalegre, de 1550 (cfr. P. M. Laranjo Coelho, *Terras de Odiana,* in Instituto, vol. 70.º, pp. 235-40). E no Convento de S. Francisco de Bragança, em 1521, o ferreiro Diogo Lopes, devidamente caracterizado, lia a *Celestina* a um magote de mulheres, diante do Santíssimo Sacramento (cfr. Menendez y Pelayo, *Orígines de la Novela,* vol. 4.º, p. 106).

NOTA V

1 — Não é a altura de recapitular, aprofundar e desenvolver os elementos dispersos pelo texto da nossa exposição sobre o problema da residência eclesiástica. Não deixaremos, no entanto, de arquivar um documento áureo — o edital e carta do Arcebispo de Braga, D. Fernando da Guerra, existente na Biblioteca Pública de Braga, cuja cópia devemos à amabilidade do ilustre Conservador daquele estabelecimento, Dr. Egídio Guimarães. Eis o texto do diploma no seu teor:

«Dom fernando per mercee de Deus E da Santa igreja de Roma arçebispo de Bragaa E primas A quamtos esta nossa carta virem fazemos saber. que nos avemos per enformaçom q̃ muitas igrejas parrochiaaes e curadas do dito nosso arçebispado padecem grande detrimento no espiritual e temporal por se dellas absentarem seus abades e Rectores sem causas legitimas. de neçessidade nem doutro proveito dellas ./ Pola quall Razom a cura É de todo desenparada E os freegueses padeçem gramde mingua. E enconcorrem muitos perigoos de suas almas. aa mingua dos ditos curados / E os beens tenporaaes das ditas igrejas e casas se vaão a perdiçam por mingua

de Repairo E rrefazimento. por causa da dita absençia /. o que nos nom devemos sobportar nem passar ssob alguma dessimulaçom polo carreguo que teemos ./ E porem querendo nos a ello peroveer. Segundo q̃ a nosso pastoral ofiçio perteençe / per esta presente carta amoestamos. todolos abades e rreetores do dito nosso arcebispado /. Subpena de privaçom dos ditos seus beneficios curados em que teudos som fazer rresidençia per direito E per prometimento que fezerom. em nossas maãos quando lhes os ditos beneficios forom confirmados. que do dia que lhes esta nossa carta for pubricada em suas igrejas ou em suas pessoas ataa dous meses primeiros Seguintes. Vaão ou Venham fazer a dita Residençia em os ditos benefiçios pessoal. como som theudos. deguisa q̃ curem as ditas igrejas no espiritual. E provejam e rrepairem no temporal como devem e melhor poderem ./ em tall maneira que nom venha mais aas nosas orelhas tanto clamor ./ Seendo certos q̃ nom vyndo ao dito thermo de dous meses fazer a dita Residencia q̃ lhes assygnamos por todas tres canonicas amoestaçoões e thermo perenthorio ./ Nos proçederemos contra eles e cada hum segundo sua contumaçia desejar a privaçom dos ditos benefiçios curados ./ E proveeremos delles a outras pessoas idoneas. E que em elles façam a dita rresidençia E os rrepairem rrefaçam e rreformem em todo o q̃ lhes falece e virem ser de rreformar e rrepairar ./ a quall provisom ou provisooẽs entendemos fazer deus querendo. Segundo disposiçom dos santos degredos e canones ./ guardando outrossy o direito de apresentar ou eleger aos padroeiros que som ou forem das ditas igrejas ./ para apresentarem livremente a ellas aos termos do direito pessoas Idoneas. ou qualquer outro thermo mais levre se lhes por alguũa cousa por nos foi abreviado ou assygnado ./ E por mais ligeiramente esta carta vim aa notiçia de todos e de cada huũ Mandamos que seja pubricada em pessoa dalguũs freegueses das ditas igrejas ./ Aos quaaes outrossy mandamos em vertude dobediençia e sob pena descomunhom q̃ o façam saber aos ditos seus abades e cada huũ per ssy ou per outrem de guisa que nom possam alegar Jgnorançia passados os ditos dous meses. pois que É seu proveito e saude de suas almas ./ E da publicaçom que for feita ou notificaçom desta nossa carta nas igrejas e lugares dos sobreditos ou cada huũ nos façam çerto per scriptura publica ou Sygnado per sua maão com nomes de tªs q̃ forem presentes /. E isso meesmo os ditos fregueses do que fizerom da sua parte / E se alguũs dos ditos benefiçiados som escusados da dita rresidençia per nos ou per nossos Vigairos ou teem alguũs Jmpidimentos legitimos ou causas polla dita abssençia. lhes mandamos que no dito thermo de dous meses a venham ou enviem alegar perante nos. para sabermos o q̃ avemos de fazer e mandar a cada huũ e guardar o direito e proveer ao bem comuũ das ditas igrejas. e saude das almas dos fiees xpistaãos nossos Subdi-

tos /. Em thestemunho desto mandamos assi seer feita esta nossa carta Sygnada per nossa maão E seelada. do nosso Seelo /. Dante em bragaa xbiij° Dias do mes de mayo. lopo de figueiredo a fez anno do nasçimento de nosso Señor Jhũ xpo de mill. E quatroçemtos E sassenta. e hũu annos.

Fernandus

& Archps P . ·. &.» (*Colecção Cronológica*, Caixa 30, Doc. 44).

2 — D. Fernando da Guerra deixou outro documento muito importante da integração do seu espírito nas directrizes da Pre-Reforma na Europa. Conserva-se também no Arquivo Distrital de Braga (*Gaveta de Dignidades, Cónegos, Tercenários e Coreiros*, Doc. 54), mas devido à deterioração produzida pelo tempo é impossível a sua leitura integral. Damos a seguir a lição do nosso ilustre Amigo, sr. Padre Dr. Avelino de Jesus Costa (a quem agradecemos o favor da cópia), pondo entre colchetes as letras e palavras que podem reconstituir-se com relativa segurança e indicando por ponteado as restantes lacunas:

«Dom Fernando por merçee de Deus e da Sancta Egreja de Roma arçebispo de Bragaa et primas a quantos esta carta de sentença virem fazemos saber que seendo per nos visitada a dicta nossa egreja de Bragaa e cabidoo della, antre as cousas que na dicta visitaçom mandamos e hordenamos que se fezessem e cumprissem, assy foy que por quanto achamos que na dicta egreja avia doze terçenayros os quaees nom eram todos residentes em ella pera averem de offiçiar as missas e servir conthinuadamente suas terçenarias segundo eram theudos e pera ello forom primeiramente hordenados polla quall abssençia a dicta egreja per elles nom era servida como devia, hordenamos e mandamos sentindo o por servico de Deus [*e*] honrra da dicta egreja, que por os dictos terçenayros teerem mayor renda e sempre estarem na dicta See residentes que no dicto numero de doze [que ora s] am fossem reduzidos e tornados em oyto, e que todallas terçenarias que se des o tempo da dicta visitaçom por diante vagasem (*corrigido de* «*vagarem*») [fosse]m reduzidas aos outros terçenayros os quaees mandamos que servissem e stevessem conthinuadamente nas dictas terçenarias e ouve .... da a dicta renda seendo .... a dhum segundo lhe (*rasurada a palavra* «*for*») perteeçesse por rata, segundo todo esto e outras cousas mais .... he conthiudo na dicta [visitaçom de]spois da quall se veeo a vagar hũa terçenaria na dicta See per morte do abbade de Sanc[ta] .... sobre a quall foy contenda antre o dicto cabidoo da hũa parte e os dictos terçenayros da outra, allegandosse por parte dos dictos terçe[nayros que] per virtude da dicta visitaçom a elles perteencia a dicta terçenaria e assy as outras que vagassem ataa que fossem no dicto conto [d oyto e por] parte do dicto cabidoo

foi dicto que por quanto os terçenayros aviam d aver a renda segundo as conisias rendessem (*palavra entrelinhada*) assy aver a terça parte .... que elles seriam agravados porque per vertude do indulto que teem que as conisiias que vagarem epr morte nom se confirmarem ataa .... e retornadas em numero de triinta. E assy as conisiias renderiam muito mais e per consequens a terçenaria e ainda .... os a renda das dictas terçenarias que se vagarem ataa o dicto conto d oyto e nom comunicarem todos de consuum, que porem .... s todo e provessemos sobre ello como achassemos por direito. E por parte dos dictos terçenayros foy dicto que a elles .... [com]unicarem com os dictos conigos no seu indulto e que os dictos conigos nom comunicassem com elles per bem de nossa visi[taçom] ..... ssem o que lhes perteencesse. E Nos visto todo e como nossa teençom foy e he a dicta visitaçom en nem hũa guisa .... [e]ffecazmente em todo seer conservada guardada e manthiuda e dessy que os dictos conigos e cabidoo teem razom .... [de]ffenitiva sentença julgamos a dicta terçenaria perteençer com suas rendas aos dictos terçenayros des o dia que ..... [quaeesque]r que se açertarem vagar ataa seerem no dicto conto e numero d oyto. E porem mandamos ao dicto [cabidoo] .... vadores que ora som e ao diante forem e a quaeesque outras pessoas em vertude d obediençia e sob [penaa] .... [guar]dem e cumpram a dicta visitaçom e lhes leixem aver enteiramente a dicta terçenaria e terçenarais que a .... os tres dias por todas tres amoestações canonicas. E depois da publicaçom desta pera exe .... os avemos por çitados. E açertandosse vagarem daqui em diante algũas conisias as .... duzidas ao cabidoo que os dictos terçenayros nom comuniquem com ell nas rendas e acreçentamento .... (*Daquiat é ao fim do documento a letra é diferente, mas coeva*) quaees .... Pedr Afonso terçenayro em a dicta nossa egreja em seu nome e dos outros terçenayros .... [a]quellas que lhes cumprissem por sua guarda e de seu direito per Nos siignada e see[llada de nosso seello].... Requiam XIIII dias do mes de Mayo Bras Afonso a fez era do naçimento [de Nosso Senhor Jhesus Christo de mil IIII XXXIII annos].

[Fernandus archiepiscopus]».

Na transcrição do documento, que é original, o Sr. Doutor Avelino Costa desdobrou as abreviaturas, actualizou o uso de maiúsculas e minúsculas, do *i, j, u* e *v*, e suprimiu as consoantes duplas iniciais.

Por ter sido feito no século XVIII, quando o documento ainda devia estar íntegro, reproduz-se o sumário escrito no verso do pergaminho: «1433, Maio, 14, Requião — Sentença do arcebispo de Braga D. Fernando da Guerra a favor dos tercenários da Sé de Braga contra o cabido, em que manda guardar a sua vezitação, na qual tinha

ordenado que, para as ditas 12 tercenarias serem mais bem servidas, se suprimissem 4, acrescendo os rendimentos destas às oitto que ficavão; mas que, se para o diante se suprimissem algũas conezias, não acresceria o rendimento dellas para os dittos tercenários. Anno 1433».

NOTA VI

A posição e a acção de André de Escobar, João de Segóvia e D. Luís do Amaral no Concílio de Basileia serão por nós abordadas, com o necessário desenvolvimento, na revista *Lusitania Sacra*. Por agora, limitar-nos-emos a esclarecer o texto com alguns breves passos justificativos.

«Ninguém, segundo o Apóstolo, nos poderá ser nocivo, se formos bons observadores da lei evangélica, espíritos zelosos da fé cristã, sobretudo se reformarmos a Igreja de Deus na sua cabeça e nos seus membros, multiplicando os concílios gerais, arguindo a simonia, ambição e tráfico dos benefícios, a sua acumulação, o adultério, o concubinato, a fornicação, e a pompa dos clérigos, a tirania dos prelados, a péssima distribuição dos benefícios, e outros vícios públicos, quaisquer que sejam, incluindo os maus costumes; instando os clérigos e prelados virtuosos, afáveis e benignos, a dirigirem por bons exemplos aqueles que estão debaixo dos seus cuidados pastorais, a reformarem assim no temporal como no espiritual os benefícios e igrejas que lhes estão afectos, e a neles residirem pessoalmente; increpando e, com penas e censuras eclesiásticas, corrigindo e reformando os relaxados, desobedientes, rebeldes, litigiosos e recalcitrantes, sem acepção de pessoas» (Escobar, *Gubernaculum Conciliorum*, col. 165). «Quando, pospostas as utilidades próprias e movidos só pela caridade de Jesus Deus, nos reunimos em Concílio; quando antepomos o bem comum ao particular e não o particular ao comum; quando dirigimos todas as nossas intenções ao fim último, que é Jesus Cristo, o Esposo da Igreja universal; quando deixamos e recusamos o nosso interesse próprio, e provemos à comum utilidade da Igreja por meio de santas e justas reformas, e aplicamos a tranquilidade da Igreja universal à sua própria exaltação e reformação; então é agradável e bom viverem os irmãos na mesma unidade» (col. 166).

Os que procuram acima de tudo as suas conveniências particulares não hesitam em paralisar a acção reformadora dos concílios com dissenções nas suas assembleias e intrigas causadoras de lutas entre as nações que a eles concorrem (col. 167). Deve, porém, persistir-se no sistema conciliar. «Por meio dos concílios gerais, os Santos Padres reduziram os erros e heresias sobre a fé católica, aniquilaram os cis-

máticos, reformaram a Igreja apostólica segundo os primitivos costumes e as acções de virtude, depondo o homem velho e os maus costumes, principalmente os abusos da Cúria Romana e quaisquer outros dirigentes eclesiásticos» (cols. 167-68). Os concílios gerais corrigem muitas coisas. «Mas, até agora, o Papa, com os Cardiais e altos dignitários que o assistem na Corte de Roma, tem-se determinado por considerações mais importantes, pois não tem querido celebrar ou convocar, pelo menos fazer convocar e celebrar, concílios gerais. Receiam ele e os seus adjuntos que sejam limitados e reduzidos ao direito escrito antes de Bonifácio VIII as colações e regressos das pensões e comendas, a acumulação de dignidades e de ofícios e benefícios, a usurpação das reservas de bispados, dignidades [= capitulares], mosteiros e quaisquer outros benefícios, a absolvição dos pecados e excomunhões, a legitimação dos bastardos, a dispensa nos graus de consanguinidade, e outras reservas semelhantes, feitas pela Cúria e Igreja romanas contra o direito escrito e autêntico, tal como se lê nos livros de Decretais e de Decretos dos Santos Padres» (cols. 172-73).

Escobar tomou uma parte muito activa no Concílio de Basileia, elaborando e apresentando ainda em 1435/36 um memorial com uma série de votos ou propostas (apud *Concilium Basiliense,* ed. Haller, Herre e Beckmann, t. 1.º, Basileia, 1896, pp. 219 segs.) sobre a reforma da Cúria, do Episcopado, dos conventos, do clero paroquial e da comparticipação dos fiéis nos actos do culto.

O pensamento de João de Segóvia, se não é mais radical que o de Escobar, é pelo menos mais franco e mais militante. Os fragmentos dos seus tratados divulgados por Hardt assim o levam a concluir. «Sabe-se — diz ele — que nos concílios gerais se fizeram diversos cânones para regular os actos dos Sumos Pontífices. Daqui resulta que a Igreja se considera em relação ao Papa como causa formal. O poder do Papa é, com efeito, informável e dirigível pelas regras da Igreja. E daqui se colhe que aquela palavra: «Ninguém pode dizer ao Papa: por que procedes assim?», não se aplica ao concílio geral. E se a dúvida sobre a matéria foi porventura lícita até há pouco, já agora não tem razão de ser, depois da declaração feita pela Igreja no Concílio de Constança» (*De ecclesiastica potestate, vel de inseperabile sanctitate Ecclesiae et suprema Generalis Concilio autoritate* in Hardt, t. 6.º, p. 7). E esclarece que o cânone de Constança se aplica tanto aos membros só ou aos membros e à cabeça da Igreja conjuntamente, como ao Papa em separado (*idem,* p. 8).

A personalidade de Segóvia foi estudada, em relação a um aspecto particular Darío Cabanellas Rodriguez no seu livro *Juan de Segovia y el problema islámico,* Madrid, 1952.

NOTA VII

1 — A actividade missionária do interior tomou grande impulso desde que a pressão dos êxitos protestantes fez compreender que a restauração católica não devia ser paralisada ou retardada por mais tempo. O apostolado missionário era o meio mais idóneo para evangelizar e acrisolar na fé cristã a gente rude dos campos. Correspondia, ao mesmo tempo, a objectivos pastorais prementes e à necessidade de acautelar os espíritos contra a tentação dos ideais luteranos. Alguns Prelados tomaram um interesse especial por esta forma de apostolado. É o caso do Arcebispo Mártires que chegou a recomendá-lo, debaixo de santa obediência, aos jesuítas de Braga (cfr. cartas de 10 de Fevereiro e 10 de Setembro de 1552, in *Instituto*, vol. 42.º, pp. 487 e 604), e do Cardeal D. Henrique que chamou a Évora pregadores da Companhia de Jesus, da Ordem de S. Domingos (entre os quais Fr. Luís de Granada) e da irmandade do B. Juan de Ávila, por volta de 1551 (cfr. F. Rodrigues, *História da Companhia*, t. 1.º, vol. 2.º, pp. 578-79; Sala Balust, *Obras de Ávila*, vol. 1.º, p. 171). Embora muitas congregações se tivessem empenhado nesta actividade, duas principalmente se destacaram: a dos jesuítas e a dos dominicanos. Sobre a primeira, já escreveu demoradamente F. Rodrigues (*ob. e vol. cits.*, pp. 638-76); sobre a segunda, disse-se alguma coisa noutro lugar (Vid. *supra*, p. 165). Em abono do que então se escreveu, transcreveremos a seguinte carta do Bispo de Lamego D. Manuel de Noronha:

«ueo aqui ter nesta coresma o padre frei frãcisco Vilaça da ordem de são domỹgos por mãdado do padre frej joão salinas uigairo geral da ordem pera pregar neste bispado e ordeney lhe eu os lugares em que pregase e assj lhe ẽcõmendei que trabalhase por se informar do que era necesario para se prouer pera seruiço de noso sõr e saluaçõ das almas / o qual asi o fez e deu muy bõ exẽplo de si e fez fruito segundo eu tenho por informação e crea v. a. q̃ he muyto seruiço de Deos o estatuto que fez a ordẽ acerqua do mãdar pregadores na coresma pelos bispados e v. a. lho deue muyto de louuar e ẽcõmendar porque alem do fruito que fazem nas cõfisõis e pregaçõis e ẽ fazerẽ amizades podem dar enformação aos prelados do q̃ pasa e do que deuem de prouer pera seruiço de noso sõr e saluação das almas / porq̃ na uisitação pouquas uezes se diz a uerdade porq̃. os culpados trabalhão que não uenhão testimunhas que digão a uerdade e as que a sabẽ não uẽ a uisitação pola nã dizerem e por não terem por isso ymigos e os padres q̃ uão a pregar por não terẽ cargo da justiça nẽ poderẽ castigar falão mais liuremẽte cõ eles e por estarẽ mais de uagar nos lugares podẽ na mylhor saber de maneira que por todas has uias he muyto seruiço de Dẽos e proueito das almas e por isso v. a. como he zeloso do seruiço de Deos

e bem das almas deue o muyto de encõmendar aos prouiciais q̃ mãdẽ os pregadores todolos anos porq̃ ho fação de mylhor uontade porq̃ a uertude louuada cresce q̄ padre frey francisco ẽtre as outras cousas que me dixe foy a pouqua Justiça q̃ se fazia no Secular porq̃ onde hay homẽ hõrado e que tenha mais q̃ os outros faz ho que quer e não ha y Justiça contra ele e porq̃ os coregedores quãdo fazẽ suas coreições uão muytas uezes depressa e tãbẽ não lhe dizẽ a uerdade quomo fazẽ na uisitação q̃ muytas uezes não na dizem porẽ crea v. a. que se não fosse a uisitação q̃ se faz cadano q̃ serião as culpas hẽ numero e não aueria nhũ medo / a uisitação q̃ cadano se faz remedea muytos males e castiga muytos culpados e fase fruito e seruiço a noso sõr digo isto porque v. a. que he muyto zeloso de se se fazer Justiça e gasta muyto niso as uezes nõ he bem seruido porq̃ os caregos as uezes nõ se dão a quẽ nos merece mas a quẽ tẽ a aderẽcia no q̃ v. a. não tem culpa porque não pode conhecer a todos. e hase de hir per seus oficiais e esta cidade ha hũ ano que esta sẽ coregedor porq̃ o que esta ordenado pera uir pª aquj serue de coregedor de coimbra q̃ era juis de fora e o q̃ hera juis de fora desta cidade serue agora de coregedor ha ja mais de hũ ano e posto q̃ seia homẽ de bem não tẽ experiẽcia porq̃ este he o primeiro cargo que teue e a coreição he muj grãde não ha y juis na cidade porq̃ he da terra e tudo se vaj ẽ sospeições e fauores de modo q̃ he necessario q̃ v. a. cedo proueia de coregedor e eu ho escreuj a manuel da costa q̃ ho alembrase a v. a. porq̃ polos mujtos negocios q̃ tẽ não pode prouer ẽ tudo como he necessario faço esta lembrãça a v. a. porq̃ toca a mjnha cõsciẽcia ẽ (*sic*) polo carego q̃ tenho e por me parecer q̃ he mujto seruiço de Dios e de v. a. fazerlha noso sõr a uida e estado real de v. a. acrecente e prospere por mujtos anos para seu seruiço em lamego a Xij dabril de 1556 / — Beijo as mãos de v. a. — O Bispo de lamego». *Endereço*: «A ElRey Nosso Sõr» (AN, *Corpo Cronológico*, p.te 1.ª, M. 98, D. 10).

2 — Os cursos de casos de consciência e de Escritura Sagrada foram abertos em várias dioceses sob os auspícios da restauração católica. A frequência dos primeiros era obrigatória para os candidatos às actividades do confessionário. Os segundos eram, principalmente, um instrumento de cultura do clero graduado e funcionavam, pelo pouco que a seu respeito sabemos, junto das catedrais. A sua existência significa que, tal como na Itália e noutros países (cfr. Jedin, *Storia di Trento*, pp. 134-35), também em Portugal a Escritura se tornara um instrumento da cultura do clero e que também aqui a orientação humanista repercutia na ciência eclesiástica. Os factos que noutras páginas deste tomo se relatam, corroboram bem a afirmativa.

Que saibamos, e sem contar com as lições dadas nos conventos, funcionaram cursos de casos de consciência em Braga desde 1560 (Mons. Ferreira, *ob. cit.*, vol. 3.º, p. 14), gosando alguns alunos de bolsas de estudo instituídas pelo Arcebispo Mártires (MHSI — *Litterae Quadrimestres*, vol. 7.º, p. 366); em Viana do Castelo desde 1561 (Fr. Luís de Sousa, *Vida do Arcebispo*, vol. 1.º, p. 149); em Évora desde 1565 (F. de Almeida, *História da Igreja*, t. 3.º, p.te 2.ª, p. 306); em Lisboa desde 1553 (F. Rodrigues, *ob. cit.*, t. 1.º, vol. 2.º, pp. 297-98, 300); em Bragança, desde 1562 (*id.*, p. 431); em Palmela, para os respectivos freires, lido pelo P.e Fernão de Oliveira (Lopes de Mendonça, *O P.e Fernão de Oliveira*, pp. 144-45). D. Manuel de Meneses instituiu em Lamego, por volta de 1570-1573, uma cadeira de moral, com oito bolsas para clérigos pobres (D. Joaquim de Azevedo, *História Eclesiástica de Lamego*, p. 75). E a Rainha D. Catarina criou em 1572, no Convento de S. Domingos, um estudo público para o clero diocesano, dotando-o com trinta bolsas de estudo (J. P. Ribeiro, *Dissertações Cronológicas e Críticas*, t. 4.º, p.te 1.ª, pp. 208-209); em 1577, frequentava nas suas aulas a cadeira de casos de consciência o P.e Gregório Afonso, de Braga (AN, Inq. de Lx.ª, *Processo n.º 12077*, declarações de 27 de Julho de 1579). No próprio ultramar, em Cabo Verde, chegou a ser instituída lição de moral para o clero (cfr. A. Brásio, *Monumenta Missionaria Africana*, t. 2.º, p. 531). Quanto aos Cursos de Sagrada Escritura tiveram lugar, pelo menos, na Catedral de Braga, entre 1542 e 1545, leccionado por Marcial de Gouveia (Baião, *Processo de Marcial*, p. 29), e em Lisboa (1553), na Casa Professa de S. Roque (F. Rodrigues, *ob. cit.*, t. 1.º, vol. 1.º p. 630), sendo de crer que, dadas as disposições tridentinas de 1546 que mandam abrir cursos de teologia escriturária nas igrejas catedrais e principais das dioceses (cfr. L. Cristiani, *L'Église à l'époque du Concil de Trente*, p. 61), se repetissem nos anos posteriores e que os houvesse noutras sés e colégios do país. Os jesuítas, pelo menos, realizaram cursilhos de Sagrada Escritura em Coimbra (1556) e Guarda (1547), destinados especialmente ao clero, sendo conferentes Francisco Rodrigues, Jorge Serrão, António Correia e Jorge Moreira (cfr. MHSI — *Litterae Quadrimestres*, t. 1.º, p. 61; t. 4.º, pp. 211-12; t.º 5.º, pp. 895-96; t.º 6.º, p. 133).

D. Fr. Bartolomeu dos Mártires deu prova, em várias ocasiões, do empenho quase radical e da grande esperança que depositava nos cursos de casos de consciência (cfr. as cartas publicadas no *Instituto*, vol. 42.º, pp. 486-87, 489 e 604).

3 — A preocupação de elevar a cultura do clero curado e de melhorar a prática dos fiéis determinou a publicação de diversas obras. Assim, o *Tratado de avisos de confessores* (1560) de Fr. Henrique de Coimbra, o *Manual dos Sacramentos* (1562),

o *Catecismo ou Doutrina Cristã e Práticas Espirituais* de Fr. Bartolomeu dos Mártires (1564), a *Summa Caietana* dos casos de consciência (1.ª ed., 1565, 2.ª ed. 1566) e a *História das Vidas e Feitos Heróicos dos Santos* (1566) de Fr. Diogo do Rosário, todos impressos por ordem do Santo Metropolita bracarense; o manual de Schoepper, traduzido por Fr. Juan de la Cruz, com o título de *Trinta y dós Sermones en los quales se declaran los mandamientos* (1558), sob o patrocínio do Cardeal D. Henrique, então Arcebispo de Évora; a *Summa Caietana, sacada en lenguage Castellano, com annotaciones de muchas dubedas y casos de conciencia* pelo Doutor Paulo de Palacio, impressa em Lisboa, por mandado do mesmo Infante, a 1.ª vez em 1557, a 2.ª e 3.ª em 1560 (cfr. Arnaldo Henriques de Oliveira, *Catálogo da Biblioteca Paulo Ferreira,* Lisboa, 1958, p. 220), a 4.ª (mas já em português) em 1565 (vid. Inocêncio, *Dicionário,* t. 2.º, p. 174), a 5.ª em 1566 (vid. Sousa Viterbo, *A Literatura Espanhola em Portugal,* p. 353) e a 6.ª em 1573; o *Libro de la Verdad de la fé sin el qual no debe estar ningún cristiano* (1543) e a *Cartinha para ensinar a ler* (1550), estampados sob o nome de D. Fr. João Soares, Bispo de Coimbra; o *Compêndio e Sumário de Confessores, tirado de toda substancia do «Manual»*, por um Frade da Piedade (1566 e 1579, por ordem de D. Fr. Bartolomeu dos Mártires; 1571, em edição patrocinada pelo Cardeal D. Henrique; 1579, em edição recomendada por D. João Soares). Por iniciativa particular, mas com os mesmos fins pastorais, sairam ainda nesta época: o *Manual de Confessores* (1.ª ed., 1549; 2.ª ed., 1552; 3.ª ed., 1553; 4.ª ed., 1560) de Azpilcueta Navarro; o *Confissionario muy provechoso* (1546 e 1549) e a *Summa de Casos de Consciência* (1566, 1567 e 1568) de Fr. Juan Pedraza; o *Norte de Confessores* (1546) do Doutor Francisco de Monzón, lente de Coimbra como os dois anteriores; o *Tratado e Compêndio da Verdade Católica* (1555) do Bacharel Pedro de Santa Maria, cónego loio; o *Compêndio de Doutrina Cristã* (1559) de Fr. Luís de Granada; etc.

NOTA VIII

1 — Lefèvre d'étaples — No estado actual dos conhecimentos históricos entre nós é difícil computar exactamente a influência de Lefèvre na cultura portuguesa. Há porém indícios convincentes de uma relativa penetração.

O contacto de Charles Bovelles, em 1506, com o Cardeal Cisneros e com os da sua roda, contribuiu seguramente para a divulgação dos escritos do Mestre nos meios espanhóis afectos à renovação espiritual. Bovelles trazia atrás de si uma obra filosófica de acentuadas tendências anti-escolásticas (Renaudet,

Préréforme, pp. 410-12, 419-20, 495), e a amizade de Lefèvre dava-lhe direito ao título de discípulo dilecto e a cartas repassadas de interesse (*Idem*, pp. 416 e 495). Foi talvez por seu intermédio que o Cardeal recebeu, no próprio ano da publicação, o *Quintuplex Psalterium* (1509) de Lefèvre, que tanto apreciou (Bataillon, *Erasmo*, vol. 1.º, p. 66). Ora o *Saltério* é aquela obra em que Lefèvre primeiro terçou armas pela renovação dos estudos sagrados, advertindo não só a urgência de se fazer da Escritura a base da teologia e da piedade dos fiéis, mas também a necessidade de assentar a sua exegese nos cânones científicos do Humanismo (Renaudet, *ob. cit.*, pp. 514-16).

Outra obra fundamental de Lefèvre — *Divi Pauli Epistolae* (1512) — entrou também na Espanha logo a seguir à publicação. Lopes Zuñiga, o lugar-tenente de Beda, tinha prontas antes de 1517 (Bataillon, *ob. e vol. cits.*, p. 113) e trouxe a lume em 1519, em Alcalá (Bonilla y San Martin, *Vives*, vol. 1.º, p. 136; vol. 2.º, p. 51), as suas *Annotationes contra Iacobum Fabrum Stapulensem*. Não foi menos pronta a penetração dos opúsculos fabristas (1517-1519) sobre a questão das três Marias e da Madalena única (cfr. E. Amann, *DTC*, t. 9.º, p.te 1.ª, cols. 148-49), pois eram conhecidos, desde 1523, do Bispo Fr. Juan Cazalla, tão dos círculos de Alcalá e de Cisneros (Bataillon, *ob. e vol. cit.*, p. 218). Em 1526, existiam na biblioteca da Universidade de Alcalá as *Epístolas de S. Paulo* (Bataillon, *idem*, p. 396). Em 1530, saía em Antuérpia, com privilégio de Carlos V, *La Sainte Bible en Français* (E. Amann, *idem*, cols. 146-47). Pela mesma altura, andava nas mãos dos iluminados uma obra que era provàvelmente os *Comentarii in Evangelia* (Bataillon, *idem*, p. 347).

Façamos agora algumas reflexões. A comunidade cultural da Península é um facto durante a primeira metade do século XVI. Até à transferência da Universidade para Coimbra (1537), os portugueses frequentavam indiferentemente os estudos gerais de Lisboa, Alcalá ou Salamanca, pelo menos os mais curiosos; e era de Sevilha e de outras localidades de além raia que nos vinha uma parte importante dos meios de leitura. Estranho seria, pois, que os nossos estudantes e homens ilustrados tivessem sido indiferentes a um nome e a uma obra de vanguarda do Humanismo francês. Outro tanto se dirá dos que frequentaram Paris e Lovaina, onde o Estapulense tinha um partido numeroso. E que assim fosse, parece resultar não só do que se sabe do espólio de Fr. Diogo de Murça (Vid. *supra*, p. 183), mas também do facto de ainda hoje se conservarem nas bibliotecas públicas várias das suas obras. Pondo de lado as de carácter estrictamente filosófico e científico, podemos apontar: 1) *De tribus et unica Magdalena* (BPE — Paris, 1519); 2) *Solemne ac pene divinum opus super codice Breviarium* (BPE

— Leão, 1520); 3) *Quintuplex Psalterium* (BA — Paris, 1513; BUC — Paris, 1515); 4) *Ortodoxae Fidei S. Joannis Damasceni acurata explicatio* (BNL — Basileia, 1548); *In D. Pauli Epistolas commentariorum* (BUC — Paris, 1517, e Colónia, 1531?).

Um dos seus discípulos mais notáveis, Josse Clichtove, teve muita audiência no nosso meio. Assim o indicam as obras que ainda hoje restam na BNL, entre as quais o *De Laude Monasticae Religionis,* Paris, 1513; *De Puritate Conceptionis B. Mariae Virginis,* Paris, 1513; *De Vita et Moribus Sacerdotum,* Paris, 1519; *Elucidatorium Ecclesiasticum,* Basileia, 1519.

2 — ERASMO — As obras de Erasmo foram profusamente editadas em Espanha de 1525 a 1557, quer em latim, quer em romance (V. a tabela das edições em Bataillon, *ob. e vol. cits.*, pp. XL-XLVII; Bonilla y San Martin, *L. Vives,* vol. 1.º, pp. 208-212). Ora o mercado do livro era comum a toda a Península, editando-se em Portugal muitas obras em espanhol e fornecendo-se muitas vezes da Espanha, nomeadamente de Sevilha (V. a carta de Pedro Correia, de 10 de Março de 1553, in *Revista da Academia Brasileira de Letras,* t. 45.º, p. 234), os intelectuais portugueses. E como admitir que André de Resende, Fr. Brás de Braga, D. Lopo de Almeida e tantos outros estudantes vindos de Paris ou de Lovaina não tivessem trazido obras do Mestre entre as suas bagagens? O exemplar das *Paraphrases in Novum Testamentum* que pertenceu a Paio Rodrigues de Vilarinho ainda hoje se conserva na BNL (Res. 1778-79 P).

Mas há elementos mais directos para estabalecer a circulação relativamente intensa dos escritos de Erasmo no nosso país.

A publicação em Lisboa, em 1541, pelo livreiro Luís Rodrigues, do *Enquiridio o Manual del cavallero Christiano* (BMP), segundo a tradução do Arcediago de Alcor, é um desses elementos e, sem dúvida, dos mais significativos. Outro é o *Index rerum et verborum ex Chilialibus* (BA) de Vazeu, estampado em 1549, em Coimbra, — mas pronto desde setembro de 1547 —, pois não se faria a publicação de um índice analítico, se os *Adágios* não fossem objecto de largo interesse por parte do público. Mas o interesse pela obra desdobra-se em interesse pelo autor, e o interesse pelo autor em interesse por outras obras... Aí está a comprová-lo a edição do *De Copia Verborum et Rerum,* Coimbra, 1542 (BMP). Na mesma Coimbra, aparece também, por cerca de 1552, uma edição escolar dos *Colóquios* (BPE), organizada pelo lente de Retórica Juan Fernandez. E ainda em 1554 e 1555, saía, respectivamente em 1.ª e 2.ª edição, a *Primera parte de las sentencias que están por diversos autores escriptas* (AN e BNL. Cfr. Sousa Viterbo, *Instituto,* vol. 68.º, p. 579).

[As indicações sobre a edição do *De copia* são meramente conjecturais. O texto impresso, amputado do frontispício e de outras páginas ou fragmentos de página, não tem qualquer elemento de onde se possa inferir a data e local da edição. O frontispício actual é manuscrito e, como já notou Sousa Viterbo, *O movimento tipográfico em Portugal,* vol. 70.º, p. 543, dá a obra como impressa em Coimbra, 1592. Atendendo à campanha anti-erasmiana do Estado português na segunda metade do século XVI, inclinamo-nos a admitir um erro de leitura do autor do frontispício manuscrito, que teria lido XCII onde estava XLII. — Aproveitamos a ocasião para reiterar ao sr. Dr. António Cruz, ilustre Director da Biblioteca Pública Municipal do Porto, a gentileza com que nos forneceu as informações acima dadas].

Não é menos significativo o facto de as nossas bibliotecas públicas conservarem diversos exemplares de obras erasmianas de conteúdo teológico impessas na primeira metade do século XVI. Assim:

1) *Sermón del Niño Jesu* (BPE — Toledo, 1528); 2) *Declamación de la muerte* (BAC — Antuérpia, 1556; o exemplar da BNL desapareceu recentemente); 3) *Enchiridion* (BPE — Alcalá, 1525, e Paris, 1533; BNL — Estrasburgo, 1525); 4) *Querimonia Pacis* (BPE — Paris, 1525); 5) *In Epistolas Apostolicas Paraphrasis* (BPE — Leão, 1544); 6) *In Acta Apostolorum Paraphrasis* (BPE — Estrasburgo, 1525; BNL — Basileia, 1535); 7) *In Evangelium Lucae Paraphrasis* (BPE — Estrasburgo, 1525); 8) *Paraphraseon... in N. Testamentum* (BNL — Basileia, 1535); 8) *Paraclesis* (BPE — Alcalá, 1525); 10) *Moriae Encomium* (BPE — Paris, s.d.); 11) *Epistola ad Volsium* (BNL — Estrasburgo, 1525, apud *Enchiridion*); 12) *Epistola ad Augustinum Euguhinum* (BUC — apud *In psalmum XVIII et CXXXVIII ... Augustini Euguhini,* Leão, 1533); 13) *Comentarium in psalmum* «*Quare fremerunt gentes*» (BUC — apud *Arnobe Comentarii in omnes psalmos,* Basileia, 1522 e 1560); 14) *Novum Testamentum* (BNL — Basileia, 1521, e Paris, 1543; BUC — Antuérpia, 1543); 15) *Chrysostomi Commentarium in Acta Apostolorum* (BUC — Antuérpia, 1542); 16) *Opera Omnia cum praefatione Beati Rhenani* (BUC — Basileia, 1540); 17) *Colloquia Familiaria* (BUC — Basileia, 1527); 18) *Apophthegmatum* (BNL — Lião, 1541, e Antuérpia, 1549; BPE — Antuérpia, 1531, e Paris, 1534); 19) *Adagia* (AN — Lião, 1543); 20) *In primum et secundum Psalmum exactissimae enarrationes, in tertium paraphrasis His accessit in Psalmum quartum concio* (BNL — Basileia, 1523); 21) *In Psalmum quartum concio* (BNL — Basileia, 1525), encadernado junto com o anterior.

Mas há mais. Os escritos de Erasmo foram encontrados no espólio de muitos sujeitos ilustrados. O lente do Colégio das Artes, Marcial de Gouveia, conservou consigo um exemplar dos *Colóquios,* apesar de assinalados no índice expurgatório

(A. Baião, *Processo de M. de Gouveia,* pp. 14-22, 26 e 30). João da Costa possuiu os *Colóquios,* o *Elogio da Loucura,* o *Ecclesiastes,* o *Novo Testamento* e as *Precationes aliquot Novae* (?) (M. Brandão, *O Processo de Costa,* pp. 29, 35). No inventário dos bens de Baltazar Jorge Valdez, caído no cerco de Diu em 1546, figuram a *Língua* e o *Beatus Vir* (ignorando-se, no entanto, se em latim ou em vulgar) e ainda um outro livro que é, provàvelmente, a *Exposición y sermón sobre dos psalmos el uno Beatus Vir* y *el otro cum invocarem,* publicado em Espanha em 1531 (Gabriel Pereira, *Évora e o Ultramar,* pp. 11-12). Em 1543, dizia-se na Inquisição que Luís Antunes, grande adepto dos ideais erasmianos, dera a guardar a um clérigo de Aldeia Galega os *Colóquios* (AN, Inq. de Lx.ª, *Denúncias de 1537 a 1543* [n.º 1], fls. 223). Na biblioteca de Fr. Diogo de Murça, que durante o seu reitorado em Coimbra (1543-1555) esteve no importante centro intelectual hieronimita do Mosteiro da Costa (Guimarães), foram encontradas as seguintes espécies erasmianas: 1) *Novum Testamentum* (2 exemplares); 2) *In Novum Testamentum Annotationes* (2 exemplares); 3) *Paraphraseon in N. Testamentum* (2 exemplares); 4) *Enarratio Triplex in Psalmum XXII;* 5) *In Psalmum IV Concio;* 6) *Enarratio pia, iuxta ac docta in Psalmum XXXIII;* 7) *Concionalis interpretatio, plena pietatis in Psalmum LXXXV;* 8) *Ecclesiastes sive de ratione concionandi;* 9) *De sarcienda Ecclesiae concordia;* 10) *Declarationes ad censuras Lutetiae;* 11) *Epistolae;* 12) *Opera Omnia* (talvez a edição de Basileia, 1540); 13) os *Colóquios;* 14) cinco outras obras não identificadas (cfr. Prof. Joaquim de Carvalho, *Estudos sobre a Cultura Portuguesa do século XVI,* vol. 2.º, pp. 136-85). Rui Pereira da Câmara, fidalgo e mareante, confessou em 1553 perante a Inquisição que tinha as seguintes obras de Erasmo: 1) o *Novum Instrumentum* («hum testamento novo em latim de S. Jerónimo e outras epl^as^ e evangelhos da trasladaçam de Herasmo»); 2) as *Paraphrases in Evangelia et Epistolas;* 3) o *Enchiridion* (AN, Inq. de Lx.ª, *Reconciliações de 1544 a 1559* [n.º 7], fls. 90).

3 — Vives — Circulou em Portugal, evidentemente, o seu *De Disciplinis,* crítica poderosa das concepções escolásticas e compendiação da pedagogia renascentista, dedicado a D. João III e por este magnificentemente retribuído (San Martin, *Vives,* vol. 1.º, pp. 245-46; Cerejeira, *Clenardo,* p. 323). Existem exemplares das edições de 1531 e 1536 na BPE. Circularam também, sem dúvida, os *Ad Animi exercitationem commentatiunculae,* quer em latim, quer em espanhol.

4 — É incerta a data da edição dos *Colloquia ad meliorem mentem revocata* de Juan Fernandez. A provisão a seguir transcrita ajuda, se não nos enganamos,

a deslindar o mistério: «Rodrigo da madre de Dŝ e lecemceado pedraluarez de paredes / o Cardeal Ifamte uos enuio muito saudar / os dias passados mandou impremir Joam fernamdez que leo ẽ coimbra hũs coloquios derasmo que emendou e lhe tirou as cousas que era periguoso leremse / contudo uios mestre Jeronimo dazambuja e lhe achou q̃ tinham aimda algũas cousas por que se nam deuiam lleixar uemder / e me deo conta diso / polo que me pareçeo bẽ nam se leixarem uemder ate eu nam tomar concrusam niso cõ pareçer de mais letrados / q̃ nã pude fazer com outras ocupações / aguora me pede Joam fernandez que lhos mamde desembarguar / polo que uos encomendo que digaẽs de mjnha parte a frey guaspar dos Reys a que agora nã pude escreuer que os ueja / e aponte as cousas que lhe pareçerem que nam estam bẽ / e tambẽ o que lhe pareçer sobre o mesmo liuro / e como o teuer feito viraa aa mesa da inquisiçam / a que mandareis chamar mestre payo Roĩz ou mestre diogo de gouuea e praticado o negoçio / assentay niso o que uos pareçer e o manday asy compryr / Agora nam uos escreuo sobre outras cousas porque espero de o fazer çedo e mandar laa a iso / pera me trazerem Reposta / somente uos faço saber que noso señor seja louuado cheguey aqui ẽ boa disposiçom e me uou achando milhor / escrita ẽ euora XXij de feuerereiro de 553. O Cardeal Iffante» (AN, Inq. de Lx.ª, *Provisões de S. A.*, livro 2.º, Doc. 27, fl. 50).

A assinatura é autógrafa. No cimo do documento, lê-se a seguinte indicação, de outra letra: «Veja V. A. esta carta e ordene de rever este liuro. pª q̃ os passos q̃ lhe parecerẽ de notar, pratiq̃mos e respondamos a S. A. cedo».

5 — Não são bem conhecidas as relações do Dr. Constantino Ponce de la Fuente com o nosso movimento religioso. Há notícia contudo, embora imprecisa, da sua estadia em Portugal (Bataillon, *Erasmo*, vol. 2.º, p. 117). E a sua influência indirecta, por via oral, deve ter sido considerável. A oratória sagrada e as conversas de serão foram o jornalismo das ideias erasmistas e protestantes, como mais tarde o seriam da Contra-Reforma. Sevilha — onde a *Suma de Doctrina Cristiana* de Constantino teve as suas primeiras edições em 1543, 1544 e 1545 (Bataillon, *Dialogo de Valdés*, p. 310) — era então um dos centros espanhóis mais em contacto com a nossa terra, quer no campo comercial, quer no da cultura. De lá nos vieram muitas vezes os livros, os pregadores e as notícias do mundo. Mas Constantino foi, além disso, bastante editado e apreciado no nosso país. Podem referir-se as seguintes edições: 1) *Confission de un pecador delante de Jesu Christo* (Évora, 1554); 2) *El Sermon de Christo nuestro Redemptor en el Monte*, em apêndice ao 1.º volume do *Guia de Pecadores* de Fr. Luís de Granada (Lisboa, 1556); 3) *Comentario do Pater Noster*, incluído na

3.ª parte (pp. CXIX-CXXVII) do *Compendio de doctrina Cristaã* de Granada (Lisboa, 1559). Por outro lado, havia nada menos de três exemplares de *Suma de Doctrina Cristiana* nas mãos dos companheiros de S. Francisco Xavier, em 1552 (MHSI-*S. Francisci Xaverii*, vol. 2.º, p. 443), e os jesuítas do Brasil pediam em 1553 que lhes mandassem de cá a mesma *Suma* (Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, vol. 9.º, p. 380).

6 — O esforço para rarefazer os meios de cultura pro-erasmista foi longo e sistemático. O índice de 1547 proibe o *Modus Confitendi* (Exomologesis?) em latim e em vulgar, o *Epitome Colloquiorum*, o *Modus Orandi Deum*, o *Moriae Encomium*, os *Colloquia* em latim e em vulgar (Baião, *A Censura Literária*, pp. 479-80). São também abrangidas duas obras de inspiração erasmiana: o *Diálogo de Mercurio y Carón* de Alonso Valdés e o *Dialogo de Doctrina Christiana* de Juan Valdés. O índice de 1551 continua a mesma política, acrescentando porém espécies novas e mais significativas como a *Christiani matrimonii institutio*, o *Liber de interdicto esu carnium*, a *Lingua* em latim e em vulgar, o *Enchiridion* em latim ou em vulgar, e o *Miles Christianus* que tanto pode ser o mesmo *Enchiridion* como o *Institutum hominis christiani*, editado por Nebrija sob o título de *Christiani militis institutum*, segundo refere Menendez y Pelayo in *Bibliografia Hispano-Latina*, pp. 295-98, e ampliando as proibições anteriores, como sucede com o *Modus Orandi*, agora defeso em latim e em português (*Rol dos Livros defesos.... nestes Reynos de Portugal*, Anno de 1551, fls. 4v). O *Rol... de 1561* mantem as proibições anteriores (pp. Bvii e Cii-Ciiii), especificando porém à parte a edição complutense do *Enquiridion* (*id.*, p. Ciiii$\frac{1}{2}$) e acrescentando (p. Bii) a *Defensio pro Erasmo* de Alonso Henriquez. O índice de 1564 incorpora o tridentino que abrange nominalmente quase todas as obras anteriormente especificadas e, além disso, as outras do mesmo autor que tratem de religião enquanto não forem expurgadas pelas Faculdades de Teologia de Paris e de Lovaina, exceptuando-se apenas a edição dos *Adagia* de Paulo Minucio (*Index Librorum Prohibitorum*, Lisboa, 1564, pp. 20-20v). Esta própria excepção foi, no entanto, posta em causa anos depois, como resulta de um registo de 18 de Janeiro de 1577 (AN, Inq. de Lx.ª, *Neste livro se registarã os papeis q̃ forẽ pª fora do Consº g.ª1...*, fls. 2). O índice de 1581, leva a minúcia ao ponto de especificar as *Annotationes ad Laurentiam Valam*, o prefácio das obras de S. Cipriano, e a biografia de S. Jerónimo — por conter «coisas suspeitas, e escandalosas, e injuriosas ao estado monacal». E nas anotações de Velcúrio ao *De copia*, manda suprimir passos como este: «Sola fides justificat, Sola fides gignit bona opera, Solus Deus operatur justificationem nostram absque libero

arbitrio, Fides est causa efficiens justificationem» (fls. 32v). No *De conscribendis epistolis,* devem tirar-se as fls. 181 a 204, «onde fala prolixamente contra o celibato» (fl. 36v).

Certos exemplares das obras erasmianas conservadas nas nossas bibliotecas permitem fixar o rigor da lei censória. Assim: o livro de Steucho acima citado — *In psalmum 18 et 138 interpretatio* — contém no rosto a indicação: «delectu est»; e, com efeito, as pp. 165-97, que continham a carta de Erasmo, faltam-lhe, estando a última riscada (BUC, 2-8-17-18). Nos *Commentarii in omnes psalmos* de Arnoldo Africano, também já citados, foram riscados alguns passos, como os de pp. 453 e 454 (BUC, 3-2-9-41).

7 — Os livros da Bíblia não eram desconhecidos em Portugal ao raiar o séc. XVI. Circulavam no país, desde o século anterior, traduções parciais assim do Velho como do Novo Testamento (Ribeiro dos Santos, *Memórias de Literatura,* vol. 2.º, pp. 254-64; vol. 7.º, pp. 20-21; vol. 8.º, pp. 29-43; T. Braga, *História da Universidade,* vol. 1.º, pp. 206-209, 213, 216-17 e 229; *Exposição Bíblica — Catálogo,* pp. 10-11; *Catálogo de Incunábulos da Biblioteca P. M. do Porto,* vol. 1.º, pp. 109-21). Os exemplares impressos dessa época, quer em hebraico, quer em português, são, com uma única excepção, todos do Antigo Testamento e saíram da escola rabínica.

A Bíblia hebraica começou a rarear no país desde a instalação do anti-semitismo no poder. Os seus possuidores guardavam-na cautelosamente para evitar enredos com a Inquisição. Mas nem todas escapavam à curiosidade indiscreta dos amigos de má morte. Mestre Jerónimo, cristão novo, era denunciado ao Santo Ofício, em 17 de Dezembro de 1537, como possuidor de um livro grande escrito em hebraico, que não era senão a Bíblia (AN, Inq. de Lx.ª, *Denúncias de 1537 a 1543* [n.º 1], fls. 50). Deviam ser também textos bíblicos os livros hebraicos que, segundo referiu o Juiz do Crime de Lisboa em 19 de Janeiro de 1538, certo cristão novo deitara pela janela fora quando ele e os seus oficiais lhe rondavam a casa em busca de um ladrão (*Idem,* fls. 56v-57). E não era outro, provàvelmente, o caso dos livros hebraicos que se dizia ter um cristão novo de Sintra, denunciado em 8 de Janeiro de 1541 (*Idem,* fls. 76v), Sabe-se, enfim, que ainda em 1549 o hebraísta Fr. Diogo de Ceuta, preso como judaízante, tinha a Bíblia em hebraico e se aplicava à sua tradução em linguagem (AN, Inq. de Lx.ª, *Processo n.º 8729*).

A circulação do Novo Testamento, a avaliar pelos fracos vestígios existentes, foi muito limitada em Portugal no século XV. Saiu, é certo, dos prelos de Rodrigo Álvares, no Porto, em 1497, uma versão portuguesa dos *Evangelhos e Epístolas,*

com as anotações e comentários de Guilherme de Paris (BNL, Inc. 534), e conservam-se nas bibliotecas nacionais alguns exemplares de edições estrangeiras de Bíblias completas. De uma parte destas, pode, no entanto, afirmar-se que só tardiamente, já depois do século XVI, entrou em Portugal. É o caso das edições de Gutenberg (1454-1455), Götz (1477-1478), Wild (1479) e Caburger (1479). Das outras, pode predicar-se que foram, verosìmilmente, adquiridas pelos estudantes e viajantes portugueses do séc. XVI, como o sugere a própria data das impressões. [Além dos incunábulos da BNL e do AN (cfr. Nunes da Costa, *Incunábulos do A. N. da T. do Tombo*, pp. 9 e 31), devem ver-se as edições dos séculos XV e XVI que existiram na biblioteca das Necessidades [cfr. *Biblioteca Congregationis Oratorii Olisiponensis apud Regiam Domum.... Necessitatibus*, na palavra *Bíblia*), parte das quais ainda hoje está na Biblioteca da Ajuda].

A escassês de edições integrais que facilitassem o contacto directo dos cristãos com a Bíblia foi suprida, em parte, pela publicação da *Vita Christi* de Ludolfo de Saxe e dos Livros de Horas. A *Vita Christi* é uma vasta narra tiva da vida e doutrina de Jesus, entremeada de comentários e explanações devotas em que se incluem passos dos Evangelhos e numerosíssimos excertos dos Santos Padres. A sua divulgação, no nosso país, foi enorme. Assim o provam os manuscritos do século XV e os incunábulos das edições nacionais e estrangeiras existentes nas bibliotecas públicas (cfr. A. Magne, *O Livro de Vita Christi*, vol. 1.º, pp. XI-XIII). Em 1495, publicou-se em Lisboa uma tradução portuguesa (Inocêncio, *Dicionário*, vol. 1.º, pp. 366-71; *Bibliografia Geral Portuguesa*, vol. 1.º, pp. LI-LV e 96-138); e em 1502/1503, saiu em Alcalá a tradução espanhola de Fr. Ambrósio de Montesinos, reimpressa em 1530, 1537 e 1551. [A tradução de Montesinos indica à margem a fonte das citações patrísticas e contém os evangelhos dos Domingos e festas do ano]. A Universidade de Lisboa possuía em 1536 um exemplar da obra, embora se ignore de que edição e desde quando (Gabriel Pereira, *Boletim de Bibliografia Portuguesa*, vol. 2.º, p. 196). E Baltazar Jorge Valdez levou consigo um exemplar para a Índia (G. Pereira, *Évora e o Ultramar*, p. 12). Não era decerto qualquer destas edições, se acaso era a mesma obra, a que lia Mestre Jorge por 1545 (V., adiante, a *Nota XII*, n.º 5).

Dos Livros de Horas, sem falar nas espécies manuscritas dos séculos XIV e XV, deve nomear-se a versão portuguesa das de Nossa Senhora e do Espírito Santo, publicada em Paris, por Fr. João Claro, em 1500 e reeditada em 1560 e 1563 (L. de Matos, *Les Portugais à l'Université de Paris*, pp. 10, 122 e 191; M. Martins, *Fr. João Claro*, pp. 33-77), assim como as *Horas de Nossa Senhora* impressas em Lisboa, 1563, 1565 e 1572, e Coimbra, 1565 (cfr. Mendes dos Remédios, *As Horas de N.*

Senhora da Biblioteca da Universidade, Coimbra, 1906; D. Manuel II, *Livros Antigos Portugueses,* t. 1.º, pp. 14-22; t. 2.º pp. 667-73; Peters-Fontainas, *Horas de N. Senhora,* in *Arquivo de Bibliografia Portuguesa,* t.º 1.º, Coimbra 1956, pp. 31-38). A circulação das edições espanholas não foi decerto menos intensa. Indícios há que assim no-lo fazem crer. Tal o testemunho de Cristóvão Rodrigues, quando confessava em 27 de Agosto de 1556 que «tinha huũ liuro de oras de nosa sõra em lymgoajem castilhana» (AN, Inq. de Lx.ª, *Processo n.º 3702,* fls. 20v). Pode supor-se também que não seria rara a existência de edições francesas. Era esse naturalmente, o caso do exemplar latino das *Horas de Nossa Senhora* de Jacques Laniel (AN, Inq. de Lx.ª, *Processo n.º 5273,* interrogatório de 30 de Setembro de 1549). O catálogo da antiga biblioteca do Oratório atrás citado regista edições da Bíblia em francês, de 1520, 1554 e 1565.

Mas o movimento biblista católico repercutiu em Portugal de uma forma mais directa. Em primeiro lugar, pode estabelecer-se, sem receio de erro, que as edições espanholas dos textos escriturários correram com a mesma intensidade de um e outro lado da fronteira. O facto de se terem conservado nas bibliotecas portuguesas exemplares dos *Evangelhos e Epistolas* dominicais de Gonzalo de Santa Maria (L. Ferreira, *Notícias Cronológicas,* p.te 1.ª, pp. 486-87) e das *Epistolas y Evangelios* de Montesinos (BNL — ed. de 1526), sucessivamente reeditadas em 1526, 1532, 1535, 1536, 1540 e 1544 (a 1.ª ed. é de 1512), confirma a presunção. Não se vê aliás por que haveria a comunidade luso-espanhola do mercado livresco de fazer excepção neste ponto. Em segundo lugar, sabe-se que os livros sagrados faziam parte do espólio literário de muitas pessoas ilustres pelas letras ou pela representação social, quando não pela intensidade da sua vida religiosa. Assim: 1) Jorge de Montemor, cujo apego à lição da Bíblia é já nosso conhecido (Vid. *supra,* pp. 278-79), deixou-nos entre as suas obras uma *Exposición Moral sobre el Psalmo LXXXVI,* Alcalá, 1548; 2) Sá de Miranda tinha em seu poder uma tradução da Bíblia (R. dos Santos, *Memórias de Literatura,* vol. 7.º, pp. 20-21); 3) o Lic. Gil Vaz Bugalho, desembargador do Paço, enredado mais tarde nas malhas da Inquisição, foi acusado em de 4 Janeiro e 19 de Fevereiro de 1538 de ter uma Bíblia em linguagem (AN, Inq. de Lx.ª, *Denúncias de 1537 a 1543* [n.º 1], fls. 53v-54 e 59v-60); 4) Fr. Diogo de Murça incorporou na biblioteca do seu uso, além das edições e comentários erasmianos da Escritura (Vid. *supra,* n.º 2), dois exemplares, presumìvelmente de edições diferentes, da Bíblia de Estienne [serão os da edição de 1539-1541, que depois passaram à Congregação do Oratório e hoje se encontram na BA?], censurada por Diogo de Gouveia Senior e outros teólogos da Sorbona (cfr. M. Brandão, *A Inquisição cit.,* pp. 33-34 e 94-96); dois exem-

plares da Bíblia de Bipiano ou Baxiano (que nós julgamos ser Isidoro Clário Brixiano, religioso do Mosteiro de Montecassino, autor de uma *Vulgata Aeditio Veteris ac Novi Testamenti, quorum alterum ad hebraicam, alterum graecam veritatem emendatum est diligentissime,* Veneza, 1542, censurada mais tarde pelo Concílio de Trento e de que existe um exemplar na BNL, Bib. 133-V); duas outras edições do sagrado texto, ignoramos em que língua e por quem; uma Bíblia em hebraico; um Novo Testamento em grego; um Saltério em hebraico (cfr. Joaquim de Carvalho, *Estudos sobre a cultura portuguesa do século XVI,* vol. 2.º, pp. 155-99); 5) cerca de 1540, um holandês, Fabião Horsão, usava e patenteava aos seus amigos um volume que continha os Evangelhos, as Epístolas e outros textos bíblicos (V., adiante, a *Nota XII,* n.º 3); 6) o escultor Nicolau de Chanterene lia também e possuía a Bíblia Sagrada, segundo consta dos registos inquisitoriais (Vid. Virgílio Correia, *Obras,* t. 3.º, p. 124); 7) em 1541, um bacharel de Sintra, o cirurgião Pedro Gonçalves Ferreira, cristão novo, «tinha huũa briuia em latim / e [sabe-se] q̃ elle bacharel disera alguũas uezes cousas della as q̃es cousas elle tª nõ he lembrado p̃rem q̃ se Lembra q̃ erão cousas contra nosa sãta fee q̃ elle bacharel afirmaua q̃ Achaua na briuia» (AN, Inq. de Lx.ª, *Denúncias de 1537 a 1543* [n.º 1], fls. 76v); 8) Baltazar Jorge tinha consigo no cerco de Diu, em 1546, uma edição dos Evangelhos (G. Pereira, *Évora e o Ultramar,* p. 12); 9) D. Lopo de Almeida lia habitualmente os Evangelhos em Bordéus e Paris, sendo de crer que trouxesse consigo para Lisboa o volume que os continha (M. Brandão, *A Inquisição,* p. 394, nt. 3); 10) Rui Pereira da Câmara, por cerca de 1550, tinha não só as espécies erasmianas já referidas, mas o Novo Testamento na vulgata latina (V., adiante, a *Nota IX,* n.º 4); 11) Mestre Estêvão, impressor francês que trabalhava por conta de Luís Rodrigues, e que foi talvez um dos artífices do *Enquiridion* de Erasmo, possuiu também uns livros que Jacques Berga julgava serem as Sagradas Escrituras (Vid. *Nota XII,* n.º 2); 12) Afonso de Albuquerque, leitor apaixonado da Escrituras (Vid. Aubrey F. Bell, *História da Literatura Portuguesa,* trad. de A. de Campos, Coimbra, 1928, p. 301), levou consigo para o Oriente um exemplar não sabemos de que edição.

Estas circunstâncias não são irrelevantes. Têm o seu significado na medida em que fazem supor um movimento de interesse à volta da Sagrada Escritura. E há um facto que lhe exalça o relevo: é que os livros santos tiveram edições autónomas na nossa terra — sintoma inequívoco, até pelo que tem de tardio, do despertar da consciência religiosa dos cristãos em sentido biblista. Podem alinhar-se com efeito, as seguintes edições: 1) *Os autos dos apóstolos* (a que se seguem as epístolas de S. Tiago, S. Pedro, S. João e S. Judas), Lisboa, 1505 (Inocêncio, *Dicionário,* vol. 8.º,

pp. 352-54; D. Manuel II, *Livros Antigos*, t. 1.º, pp. 183-95); 2) *Psalterio de David en Lenguage Castellano*, traduzido por Gomez de Santofímia, com duas edições, ambas de Lisboa, uma em 1529, outra em 1535 (R. dos Santos, *Memórias de Literatura*, vol. 7.º, p. 35, nt. 6; vol. 8.º, pp. 99-100; R. Diosdado Caballero, *De prima typographiae hispanicae aetate specimen*, p. 85); 3) *Libro muy provechoso — Los siete psalmos penitenciales, Los quince psalmos del canticungrado, Las lamentaciones de Hieremias*, tradução de Hernando de Jarava, reeditado em Lisboa em 1544; 4) *Aqui comiençã los provérbios de Salomão*, tradução de Nuno Fernandez de Cano, Lisboa, 1544; 5) *Sermão preegado na See de Lamego.... Ajuntamse cinco suavissimos Psalmos dos principaes do Psalteiro*, de Manuel Fernandes, Braga, 1569.

À face destes dados e dos mais que neste livro se referem, parece lícito concluir que o movimento biblista europeu também afectou o gosto e a sensibilidade da lusa gente. A corrida dos nossos homens cultos ao texto sagrado comprova-se, aliás, pelo impulso da literatura de glosa ou de eco à mensagem escriturária. Sabe-se, na verdade, que um leigo como Rui Pereira da Câmara possuía na sua biblioteca o *Comentário à Bíblia* [Qual? A *Praeclarissima sexaginta quatuor notabilium sententiarum Novi Testamenti literalis expositio*, Paris, 1530? Os *Evangelia cum commentariis*, Paris, 1540? Os *In Omnes authenticos Veteris Testamenti historiales libros commentarii*, Roma, 1553?] do Cardeal Caetano, os sermões (provàvelmente as *Conciones XXX, quas per annum habuit festivis dominicisque diebus*) e os comentários sobre S. João (provàvelmente as *Conciones XIX in Epistolam S. Joannis*) e Job (que não chegamos a identificar) de Savonarola, o *Sermonário* de Fr. Ambrósio Montesinos, as *Epistolas* de S. Jerónimo (V., adiante, *Nota IX*, n.º 4). E sabe-se também que nos meados do século XVI, ao esboçar-se a luta contra o biblismo, saiu dos prelos portugueses uma série de obras tendentes a alimentarem a piedade com a narrativa evangélica ou a letra dos Santos Padres. Tal é o caso das seguintes: 1) *Divi Hieronymi ut selectissimarum ita divinitatis plenissimarum epistolarum volumen*, Coimbra, 1536; 2) *Historia passionis Domini Jesu, ex quatuor in unam* de D. Diego Ortiz de Vilhegas, Lisboa, 1542; 3) *Meditaçam da inocentissima morte e payxam de nosso Senhor em estilo metrificado* de Fr. António do Portalegre, Coimbra, 1547 e 1548 (neste 2.º ano, saiu também em Coimbra a 1.ª edição espanhola); 4) *Este livro he do começo da história de nosa redemçam q̃ se fez para consolação dos que não sabem latim*, 1.ª parte Coimbra, 1552; 2.ª parte, Coimbra, 1554; Lisboa, 1570 (completa); 5) *A paixão de Jesu xp̃o nosso deos e señor assi como a escrevem os quatro evangelistas e como a decrararã os santos: e doctores catolicos*, Lisboa, 1551; 6) *Tratado em que se compreende breve e devotamente a Vida, Paixão e Ressurreição de nosso Senhor*

Jesu Christo, Coimbra, 1553 7) *Tratado da criação do mundo e dos mysterios da nossa redempção* de Jorge da Silva, Lisboa, 1552, e Coimbra, 1554 (B. Machado, *Biblioteca Lusitana,* vol. 2.º, p. 751); 8) *Este Livrinho contem huas meditações da Criação do mundo, e vida de nosso Senhor Jesu Christo,* Lisboa, s. d. (anterior a 1578? cfr. S. Viterbo, *O Movimento Tipográfico cit.,* vol. 70.º, pp. 277-78); 9) *Tratado da Paixam de Nosso Senhor Jesu Christo, no qual se tratam todos os passos dos quatro evangelistas com muitas considerações devotas,* de Fr. Nicolau Dias, Lisboa, 1580; 10) *Instuçam, e advertencias para meditar a paixam de Christo nosso Redentor com alguas meditações,* pelo Padre Gaspar Loarte, S. J., Lisboa, 1587; 11) *Tratado em que se contem a paixão de Christo segundo o texto dos evangelistas,* Évora, 1574 e 1589; 12) *Tratado dos proveitos que vem aos homens de serem membros de Jesus christo nosso Senhor e quam necessaria cousa he começarmos nossas contemplações pella sua sacratissima humanidade* (anexo ao anterior); *13) Consolação de nosso desterro: incendio damor. Trata da vida e morte do nosso dulcissimo amor e senhor Jesu Xp̃o,* de Guiomar de Jesus, s. l. n. d.

A publicação destas obras foi ao encontro do gosto biblista que na primeira metade do século XVI, sobretudo no 2.º quartel, se desenvolveu nas massas piedosas e nos homens cultos do nosso país. Mas visou também a restaurar a piedade voluntarista, imaginativa e sensível da *Vita Christi,* e a substituir a leitura directa da Sagrada Escritura pelos fiéis. A leitura dos livros santos pela gente comum oferecia os seus perigos, do ponto de vista da ortodoxia, numa época trabalhada pela diversidade de interpretação dos textos sagrados e num país em que o grosso dos cristãos novos se mantinha fiel à crença mosaica. A Inquisição resolveu por isso arrancar o trigo com o joio — travando uma luta renhida para que a leitura da Bíblia e o debate dos problemas teológicos ficassem circunscritos ao círculo dos entendidos. A luta começou em 1547, com a publicação do primeiro rol de livros defesos, talvez decalcado sobre os espanhóis de 1545 (Bataillon, *Erasmo,* vol. 2.º, p. 143, nt. 7) e 1547, mas em todo o caso mais rigoroso do que eles. Proibem-se aí as «Frases ou maneiras de dizer da Sagrada Escritura», os «Novos Testamentos, scilicet Evangelhos, Epístolas e Profecias em linguagem», «quaisquer livros que se acharem escritos e impressos sobre a Sagrada Escritura sem declararem quem são os impressores e autores deles», «a Bíblia em linguagem» (Baião, *A Censura Literária,* pp. 481 e 482). Era o eco das primeiras decisões tridentinas (cfr. Ehses, *Concilium Tridentinum,* t. 5.º, pp. 90-104). Os índices posteriores mantiveram todo o rigor da determinação. Mas já no auto de fé de 23 de Outubro de 1541, «Sahio adiante de todos Gonçalo annes Bandarra, Çapateiro n.ªl e m.ºr da Vila de Trancozo, por ter huma Biblia de letra vulgar, e explicar

dela varios textos: Asignou hum termo de não tornar mais a ter a ditta Biblia» (AN, Livraria, *Cod. 959*, fls. 2). E em 10 de Maio de 1575, mandava-se examinar pela Universidade de Évora um livro «das epistolas de s. Paulo ẽ linguagẽ q̃ auia mandado o sñr D. Duarte mostrar ao consº gª¹» (AN, Inq. de Lx.ª, *Neste livro cit.*, fls. 41v).

Estas proibições não eram, evidentemente, de pura fórmula. A Inquisição actuou-as sempre com o maior zelo. Em 1 de Setembro de 1571, foi dada informação ao Santo Ofício de que Jorge Boto, fidalgo da Casa de ElRei e escrivão da Alfândega, tivera em seu poder um livro proibido. Boto, ouvido logo no mesmo dia, confessou que mandara o denunciante, Gregório Pires, a sua casa pedir a seu filho «hum Liuro grande que estaua en sima do seu guarda roupa e o leuasse ao dito filipe dagilar», antigo patrão do Pires. Este foi preso quando levava «o Liuro que era hũa biblia en limgoagem escrita de pena o q̃l liuro achou auera ojto ou dez annos antre papeis e escrituras de casas que forão de seu sogro Ruj gomez pais ou de pero frz̃ seu paj ambos ja defuntos e loguo como o achou o mãodou ao moestr.º de sam dominguos ao padre q̃ ao tal tp̃o tinha carguo de rrever os Liuros que lhe não lembra quem era onde esteue trinta ou corenta dias e lho tornarão a mãodar. q̃ bem podia ler por elle mas que numqua o tirou de sua casa nem o ẽprestou a ningem e o tinha em casa sen ler por elle senão no tp̃o que o achou / perguntado se ouuira dizer que o dito liuro estaua prohibido no Rol dos Liuros defesos que o não podia ter ningem disse que logo no tp̃o q̃ o elle achou en sua casa o ouuio dizer e por essa rrezão o mãodara loguo a sam domingos que depois disso o não soube por se não achar presente na Jgrª o dia que publicarão o dito Rol / perguntado se tinha Lçª en escrito pera poder ter o dito liuro por estar prohibido no catalogo dos liuros prohibidos / disse que não / perguntado se dera elle conta o dito filipe dagilar como tinha o dito liuro ou porque Rezão lho mãodara disse que o dito fillipe dagilar hia mtªs vezes a sua casa e por lhe la uer o dito ljuro ha m.tos dias lhe disse ontem a çerto preposito que se o tinha ainda que lho mãodasse e por essa causa lho mãodara» (AN, Inq. de Lx.ª, *5.º Volume de Papeis de Fora*, [n.º 109], fls. 205-206v).

NOTA IX

Na impossibilidade de inserir na íntegra, como seria de desejar, os textos inéditos capitais para o estudo do erasmismo em Portugal, dão-se aqui alguns extractos para melhor ilucidação do problema.

1 — O P.e Domingos Ferreira, egresso franciscano, residente em Sintra, conversando com Pero Roiz, que o denunciou em Janeiro de 1541, «uiera A dizer na pratica q̃ o papa nõ tinha poder nas almas do purgatorio senão sobre a tera / e q̃ huũa aue ma e huũ pater noster q̃ era pouco pa huũa alma do purgatorio», e exclarecera que «Isto o ouuiu dizer asy a huũ doctor frãces q̃ as ensinaua no colegio dos frades» (AN, Inq. de Lx.a, *Denúncias de 1537 a 1543* [n.º 1] fls. 76v).

A doutrina pode não se filiar no erasmismo. Contudo, a época da sua expressão e o facto de se dirigir contra os excessos do formalismo religioso, que não contra a primazia do Papa ou a existência do Purgatório, levam a tomá-la nesse sentido.

2 — O P.e Diogo de Orta exprobou a um donato domínico a preocupação dos hábitos talares por parte das Ordens Religiosas. O devoto resumiu a conversa, em 20 de Dezembro de 1540, perante os inquisidores: «... e elle djº dorta lhe disera q̃ nũca tal abito uira e andara por castla [*a estudar?*] e q̃ nũca tal abito uira e q̃ Ds̃ nõ fizera tercra regra. / E q̃ nas ordẽs nõ fora nhuũ santo /. q̃ do mũdo uieram santos e q̃ sam Domingos q̃ do mũdo fora santo e q̃ quãodo entrara na rreligiam Ja era santo. E q̃ os frades mais perdião na ordem do que ganhauã p̃ q̃ eram escrupulosos na rreligiam E que a profisam dos frades q̃ nõ era cousa de ualer» (*Idem,* fls. 67v-68).

A marca erasmiana está bem patente nas últimas frases: o escrúpulo da religião, ou seja, a fidelidade às cerimónias e observâncias regulares, e, por consequência, o olvido, quando menos o empobrecimento, da prática em espírito; o desvalor da profissão religiosa [cfr. *El Enchiridion ... y la Paraclesis,* pp. 259-62 e 465], isto é, de um compromisso que tolhe o movimento espontâneo e livre da alma para Deus e cria uma oposição fictícia entre a prática espiritual do Cristianismo e a vida comum dos fiéis.

2-A — Sebastião Vaz declarou na Inquisição, em 10 de Junho de 1552, que ouvira dizer numa conversa que um pregador ensinara em Alcácer do Sal que não havia Purgatório, e que um cavaleiro da Ordem de Santiago afirmara diante do respectivo Mestre que não havia Purgatório (AN, Inq. de Lx.a, *Denúncias de 1550 a 1554* [n.º 4], fl. 76). E Baltazar de Morais, pintor, esclareceu no dia 22 do mesmo mês e ano, que o pregador, da Ordem de S. Francisco, asseverara: «....na sagrada espta se não achaua q̃ ouuese ahj purgatorjo e q̃ niso se fundauã os luteranos / e q̃ porẽ despois dera outras rrezõis em q̃ mostrara q̃ auja ahj purgatorjo» (*Idem,* fl. 77v).

Ainda aqui, não se trata de negar a existência do Purgatório, mas tão só, à maneira erasmiana, de negar a sua prova escriturária.

3 — Isabel de Avelar referiu em 20 de Dezembro de 1552 que Fr. Vasco, franciscano de Vizeu, a viera visitar há sete anos ou oito, à sua Quinta de Alemquer. O frade disse-lhe então que «as cõtas bẽtas q̃ o papa cõcedya pª se tirarẽ almas do purgatoryo q̃ lhe pareçia q̃ o papa o nã podia fazer por q̃ as almas do purgatoryo estauão ja fora da sua Jurdição / q̃ pª os uiuos poderyão aproueytar as ditas cõtas pª por ellas poderẽ guanhar Jndulgẽçias e pdões mas q̃ pª os defunctos lhe pareçia q̃ nã aproueytauão polla sobre dita rrezão» (AN, Inq. de Lx.ª *Denúncias de 1550 a 1554* [n.º 4], fls. 91v).

4 — Rui Pereira da Câmara confessou em 12 de Julho de 1553 ter dito «q̃ nõ sabia per q̃ os pais e As mães metiam As filhas tão moças no mostrº e p̃q̃ se fazyam frades homẽs tão moços q̃ os q̃ auyam demtrar em rreligiam auyam de ter Idade pfeyta / e q̃ a Idade pfeyta emtendia elle declarãte ser de trimta Annos pª saberem o q̃ faziam p̃ q̃ despois nõ Amdasem pedimdo bullas pª se sajrem das rreligiões dizemdo Ao papa q̃ fizeram profisam contra suas vomtades e q̃ se os pais e As mães pguntasem a huũa fª quãodo ha metem freyras Alguũas dellas diriam q̃ Amtes queriam ser casadas q̃ serem freyras» (AN, Inq. de Lx.ª, *Reconciliações de 1544 a 1559* [n.º 7], fls. 88) Não se recorda de ter dito que «huũ homem do mũdo fazemdo todas As boas obras que era majs pfeyto q̃ huũ Religioso». Mas «dise majs elle declarãte q̃ em outra pratica q̃ teue com o dito [jesuíta] Antº Aĩ e com outras pªs de q̃ nõ he lembrado / dise elle declarãte q̃ nõ auyamos de pedir A Dsͤ q̃ nos lyurase da morte supitanea / nem q̃ mojra em fogo nem em Agoa nem em gera [=guerra] nem em outras cousas senão q̃ auyamos de pedir A Dsͤ q̃ nos fizese boõs xpãos e nos dese boa ujda p̃q̃ pª boa ujda nõ auya maa morte» (*Idem*, fls. 88v). Também confessa ter dito que «As Relyquias auyam destar na Igreja e nos lugares omde ellas merecyam estarem e não trazelas Ao pescoco omde se nõ tratauão como era rrezam» (*Idem*, fls. 89). «E foy majs p̃guntado q̃ lyuros tem e de q̃ Autores / e se tratam Alguũa materia da Religiam xpão dise q̃ tem huũ testamtº nouo em latim de sam Jeronimo / e outras Ep̃las e euamgelhos da tresladaçam de herasmo e q̃ comprou estes p̃ lhe dizerem q̃ p̃ estes emtemderia majs facylmte has Ep̃las e os evamgelhos p̃ o declarar melhor / e q̃ A tresladaçam comum Andaua coruta em Alguũas p̃tes e q̃ Isto ouuio dizer / e asy tinha As parafrases de herasmo sobre o testamtº nouo / e huũ gayetano sobre os evamgelhos / e huũ lyuro sobre Job de frey Jeronimo de frara [=Ferrara] em Italyano / e outro do mesmo Autor sobre a prra Ep̃la de sam Joam e outro sobre sermões q̃ elle fazya p̃ todo o Anño / e huũ Inquirydion de Erasmo em lymgoajem q̃ ja mãdou aq̃ a Imq̃syçam e que daquy lho tornarão A mãdar e huũas meditações de santo

Agostinho q̃ tambem lhe mãdaram deste S^to Officyo e huũ sermonario de frey Ambrosyo montesynho / e huũas Epl̃as de sam Jeronimo em lingoagem / e decadas de tito lyuro de valerio maximo e outros lyurinhos em Italyano q̃ nõ tocam em cousas da fee» (*Idem*, fls. 90). Poucos dias depois, em 18, acrescentou ainda que, certo dia, andando a marinhagem em grande azáfame para salvar a embarcação de naufrágio, vieram dizer-lhe que seria bom fazerem-se procissões e ladaínhas a implorar o divino socorro, e «elle declarãte rrespondeo a Isto q̃ nõ era tempo de fazer procysões senão de trabalhar e q̃ As ladaynhas e procysão tiuese cada huũ no coração e trabalhase» (*Idem*, fls. 91).

5 — Um filho de João Rodrigues de Sá foi acusado em 6 de Julho de 1541 de ter dito que «as misas não forão f^tas p^a defumtos», argumentando, contra a objecção do denunciante, um frade loio, que o livro dos Macabeus «he aprocrifo e nõ he Auttorizado pla Igreja e q̃ as misas nõ forão ordenadas mais q̃ p^a adorar o sacram^to» (AN Inq. de Lx.ª, *Denúncias de 1537 a 1543*, fls. 156v-57).

6 — O Juiz das Cisas de Almada, João Lopes, foi advertido no Santo Ofício, em Fevereiro de 1543, por ter dito «q̃ se nõ auya de pagar dizimo senão a clerigos vertuosos q̃ nõ tivesem manceba e q̃ rrepartisem as rrendas da manejra q̃ erão obrigados»; mais: que «melhor empregado fora aq̃lo [*certo legado pio deixado por uma mulher para seu bem de alma*] nos pobres e q̃ lhe nõ darião texto em q̃ Ds̃ mãdase expressam^te q̃ se fizesem sufragios nem se dixesem rrespomsos pollos mortos» (AN, *Idem*, fls. 186).

7 — O cura de Palhais, P.^e Diogo Lopes, egresso do convento da Graça, foi acusado em 9 de Abril de 1543 de se ter referido, à estação da Missa, a uma bula em termos menos respeitosos: «... esta bulla bulrra esta bulrra bulla». Já de outra vez atirara ao chão a bula dos perdões (*Idem*, fls. 210v-11). Será exagero ver por detrás disto a teoria erasmiana sobre as indulgências, tal como vem expressa, por exemplo, na *Exomologesis?*

8 — Catarina Lopes de Vasconcelos disse na Inquisição, a 6 de Maio de 1543, que «Luis Amtunes q̃ foy Religioso/ auera tres meses pouco mais ou menos q̃ Indo A casa della t^a p^r o conhecer dantes per ser ella t.ª grãde Amiga da mãy do dito luis Antunes e q̃ uierão em pratica na q̃l o dito luis Antunes lhe vejo a falar em herasmo / E q̃ ella t^a lhe pguntou quem era herasmo cuydãdo que fora alguũ mouro ou herege

polo q̃ ouuira pregar delle e q̃ o dito luis Antunes lhe disera q̃ fora huũ grãde doutor e comfesor do emperador e q̃ fizera m^tos liuros e q̃ era huũ muj ẽxel^te homem / E q̃ ella t^a lhe tornara A dizer q̃ se Asy era como dizião tãtos males delle e como defendião seus liuros / E q̃ então o dito luis Amtunes disera q̃ Iso fazião com emveja q̃ aInda auia de uyr tempo em q̃ os auyão de ouuuir e estimar m^to / E isto mostrãdose m^to deuoto de herasmo / E dise majs ella t^a q̃ era verdade q̃ ella t.^a ouuio dizer a hũa Ana frz dona viuua q̃ viue junto de sam domingos defrõte de nosa senhora da escada como o dito luis Antunes dizia q̃ quado os sacerdotes disesem misa q̃ nõ auião de aleuantar o sacram^to mais q̃ huũa soo vez / plo q̃l ella t^a falamdo huũ dia com o dito luis Antunes lhe disera como Andauão dizendo q̃ elle dizia q̃ nõ se auia de aleuãtar o sacram^to na misa majs q̃ huũa soo vez / e q̃ o dicto luis Antunes quãodo lhe ella t^a Isto disera tornara a dizer q̃ asy era e q̃ asy se auia de fazer e q̃ elle o fizera jaa em huũ lugar q̃ ella t^a agora lhe nõ lembra q̃ lugar lhe nomeou / E q̃ ella t^a o rreprendera diso e q̃ o dito luis Amtunes se afirmara niso e q̃ nõ era pecado e q̃ o comtrairo era costume» (*Idem,* fls. 220-20v).

Dias depois, em 9, um Manuel, criado da casa real, residente em Aldeia Galega, referiu «q̃ he uerdade q̃ de huũ Anno p^a qua elle t^a tem comuersação com huũ luis Antunes que foy rreligioso o q̃l esta na dita Villa emsinãdo moços / E q̃ tendo Asy comonicação com elle o dito luis Amtunes lhe disera como Agora fazia huũ liuro sobre certas cousas de herasmo As q̃es rreprouauão e lhe mãdauão queymar çertos liuros e q̃ elle As queria defemder / E q̃ outrosj lhe uira elle t^a huũ liuro de oytauo de papel de altura de dous dedos / e q̃ elle t^a lhe pguntara q̃ liuro era aq̃le e q̃ elle luis Antunes lhe disera q̃ aq̃le liuro lhe ficara aly da prm̃^ra uez que elle aly fora aq̃la tera e q̃ lho guardou huũ clerigo / o q̃l liuro era de herasmo ou erão colloquios de herasmo. / E q̃ dahy alguũs dias elle t^a lhe pgumtara se tinha Acabado o dito liuro e q̃ elle lhe disera q̃ não p̃ q̃ lhe parecia q̃ auya de ter m^tos comtrairos a Iso....» (*Idem,* fls. 223).

9 — A região de entre Tejo e Sado reserva-nos ainda mais um caso em que a influência erasmista se afigura palpável: é o de Estevão de Freitas, cavaleiro da casa de Elrei, morador em Alcacer do Sal. Em 1549, fez uma passagem pelos cárceres da Relação eclesiástica (Limoeiro) e da Inquisição, de onde saiu sob fiança, acusado de bigamia e suspeito de pouco afecto ao monacato e à doutrina do Purgatório.

O P.^e Lopo Vaz, reportando-se a uma conversa tida dias antes, a propósito de certos legados pios, declarou em 21 de Maio de 1545, no Santo Ofício, que «o djto esteuam de frejtas disera q̃ estaua bom paruo quẽ se crja p̣ frades / e q̃ quem ho uise hir no

abito de Sam fr^oo [*como o do legado*] e em poder de frades que crese que com todos os djabos hja camjnho do Inferno / nõ ho tera cabeceira / E que hũ p^o anes q̃ ahy estaua na pratjca lhe disera / pois quando morrerdes não aues de ter clerjgo ou frade ha cabecejra / e elle disera não senão mjnha molher e fjlhos e quem me uir ter clerigos ou frades ha cabeçejra deme p̃ perdjdo» (AN, Inq. de Lx.ª, *Processo n.º 358*). Pero Anes confirmou, no mesmo dia, a referência. E João Pessanha, que é outra testemunha presencial, não só a confirmou mas acrescentou: «E dise mais elle t^a q̃ he uerdade q̃ auerja dous anos pouco majs ou menos e que era isso quando uejo a bulla do samto sacram^to estando elle t^a na djta Vylla dalcacer em casa de Isabell fig^ra e paulo camelo e o djto esteuã de frejtas e falando na bula do samto sacram^to dise o djto esteuã de frejtas q̃ nã querja q̃ sua mulher nẽ filha fosem confrades do samtissjmo Sacram^to p̃ q̃ nũqua uira andar as almas p os pees das oljuejras senão depois q̃ vjera a bulla do samto sacram^to» (*Id., ib.*).

NOTA X

Como fica dito, não pudemos consultar o processo de Fernão de Pina na Inquisição. Procuramos suprir a lacuna recorrendo aos livros de denúncias — e alguma coisa encontrámos, que não dispensa a consulta do processo, sobretudo com vista às respostas do réu nos seus interrogatórios, mas que nos ajuda a compreender o drama deste fidalgo e homem de letras do século XVI.

1 — Em 29 do Agosto de 1544, o P.^e Diogo de Medina compareceu nos Estaus e «dise elle t^a /. q̃ auera trinta ds pouco majs ou menos q̃ huũ Fr.^oo Rois ouriuez de prata q̃ uiue em esta cidade na ouriuezaria lhe disera q̃ ouuira dizer A dom Ant^o sobrinho de fernam de pina coronista mor q̃ o dito fernam de pina tio do dito dõ Ant^o disera como ha homem de crer em huũ pouco de pam frito p huũ clerigo ./. E dise majs elle t.ª q̃ auera dous meses pouco mais ou menos q̃ estando elle t^a praticando com o dito fernam de pina / lhe disera o dito fernam de pina q̃ p^a q̃ erã estolas ornam^tos e cirimonias q̃ Abastaua consagrar huũ pouco de pam como fez xp̃o e q̃ Asy comia carne o dito fernam de pina As sestas fr^as dizẽdo q̃ estaua mal desposto e q̃ elle fernam de pina lhe dise como huũa sesta fera comera huũa galynha. E q̃ Isto nõ lhe lembra se era sesta fr^a se uespera de jejum dalgum samto E q̃ outra uez ouuio diser a seus criados q̃ elle comia carne em outros dias defesos p A santa madre Igreja ./ E dise majs elle t^a q̃ Iso mesmo q̃ estando falãdo e praticando com o dito fernam de pina

disera elle fernam de pina q̃ pojs Dš rredimira o mundo q̃ o ouuera de ser sem condiçam de fazerem boas obras / E q̃ p mtas uezes lhe ouuio dizer q̃ frades auyam de deytar A pder a xp̃andade E dise mais elle ta q̃ Iso mesmo de huũ Anno A esta pte estamdo em pratica com elle ta dise o dito fernam de pina q̃ os milagres q̃ noso sr Jhuũ Xo fizera q̃ os ouuera de fazer em Jerusalem ou em outra pte q̃ fora manifesto A todo mundo....» (AN, Inq. de Lx.a, *Denúncias de 1543 a 1550* [n.º 2], fls. 45-45v).

2 — Em 12 de Março de 1545, compareceu o P.e João Manuel e «.... dise elle ta q̃ auera tres ou quatro meses pouco majs ou menos q̃ estando elle ta em casa de fernão de pina coronista mor q̃ uiue nos paços decima dalcaçoua / e estãdo huũ dia falãdo com elle ta dise o dito fernão de pina q̃ santo sacramto da heucharistia / q̃ se celebraua entre os xp̃aos e q̃ omde nõ ouuese farynha ou clerygos nem uynho q̃ nõ auerya Dš / e q̃ elle ta lhe pguntou se disya Jsto quanto A sacramentalmte se A estar p potencea presença e esemcia / e q̃ a Jsto lhe não rrespomdeo nada somte q̃ crya o q̃ crya A samta madre Igreja / p̃ q̃ se Iso nõ crese serya hereje /. E dise majs elle ta q̃ ho dito fernão de pina disya q̃ os clerigos deuyão de ser casados q̃ o papa Asy o deuya de mãdar e q̃ Agora neste comsylyo Asy o auya de mãdar / e dise majs elle ta q̃ estamdo praticamdo com o dito fernão de pina / disera o dito fernão de pina q̃ aq̃las pas q̃ nõ tinhão noticia da ley de xp̃o como auya mtas teras omde nõ forão os Apostolos q̃ estas pas q̃ se saluaryão posto q̃ não rreçebesem Agoa do bautismo na sua capita / E Asy dise mais elle ta q̃ ho dito fernão de pina esta sempre em huũa casa e nõ uay a Igreja ouuir misa nem pregação / e q̃ Aos domingos e festas elle ta lhe diz misa em casa / A q̃l o dito fernão de pina ouue em casa / E dise majs elle ta q̃ ho dito fernão de pina disera huũ dia falando com elle t.a na comfisão q̃ na ley velha nõ auya senão comfisão mental / e q̃ o papa ordenara estoutra comfisão vocal / e q̃ elle ta lhe rrespomdera q̃ A comfisão uocal era de jure diuino / e q̃ o dito fernão de pina disera q̃ lhe parecya q̃ ho papa q̃ ordenara Isto p os leygos serem mais sogeytos a Igreja / / [...] e q̃ fernão de pina em suas praticas mostra ser lydo e entendido em suas praticas e diso se preza» (*Idem*, fls. 51-51v).

3 — Em 8 de Novembro de 1548, compareceram o guarda-pequeno da Torre do Tombo, Urbano Fernandes, cujo depoimento foi publicado por S. Viterbo, *loc. cit.*, e Bartolomeu de Bidão, fidalgo e antigo funcionário de T. do Tombo, residente em casa de D. Francisco de Noronha, que declarou «somte he lembrado ouuirlhe dizer huũa vez estamdo falãdo q̃ elrrey de Imglatera ganhara mta homra em derribar os mostros dJmglatera p̃q̃ se emprenhauam hos frades huũs com outros / E dise majs

elle tª q̃ Asy lhe lembraua ouuyr dizer Ao dito fernam de pina q̃ p̃ confesores uynha mal Ao mũdo p̃ q̃ descobryão has comfisões falamdo no bp̃o dõ Ambrosio q̃ uyera mal A certas pªs q̃ elle descobrira». A conversa passara-se em 1536 ou 1537 (*Idem*, fls. 123).

O Bispo D. Ambrósio referido no depoimento de Bartolomeu de Bidão é D. Ambrósio Pereira, cónego regrante de Santo Agostinho, ao que parece mais verosímil, e Bispo titular de Russiona (C. Eubel, *Hierarchia Catholica*, Munster, 1923, vol. 3.º, p. 288). Como vimos já (*supra*, p. 75), foi comentadário do Mosteiro de Cárquere. Desempenhou também as funções de coadjutor e provisor do Arcebispado de Lisboa, no tempo do Cardeal Infante D. Afonso e do Arcebispo D. Fernando de Vasconcelos e Meneses. D. João III protegeu-lhe a confirmação no priorado de Cárquere, em 1554 (cfr. *Corpo Diplomático*, t. 5.º, p. 299).

NOTA XI

Para melhor esclarecimento das ideias de João Costa, Diogo Teive e Jerónimo Monteiro, transcreveremos aqui os necessários textos ilustrativos, acompanhados de algumas breves anotações.

A) João da Costa — As suspeitas que recaíram sobre o seu pensamento encontram eco em textos como os seguintes:

[1] «Lembra-me que disse uma vez [aos alunos do Colégio das Artes] que todo o bom cristão deve ter diante dos olhos a sua pouquidade e fraqueza, e cuidar para quão pouco é, e quão pouco vale; e, pelo contrário, a grande bondade, piedade, misericórdia e grande poder de Nosso Senhor, e o grandissimo amor que nos tem; para que o homem, vendo-se muito fraco, não se confie em suas forças, que não são nada, e ponha toda a sua esperança e confiança em Nosso Senhor, que é tudo. Disse mais que, nas Escrituras Santas, o bom cristão é comparado à boa árvore; e assim como ela é boa antes que dê o bom fruto, assim o bom cristão é bom antes que faça as boas obras, as quais o declaram ser bom e são de muito merecimento e bom exemplo aos que as vêem fazer porque incitam a fazer semelhantes. Disse também que as forças do homem não bastavam para cumprir o mais pequeno mandamento de Nosso Senhor, (Vid. *supra*, p. 266, nt. 4), por onde manifesta a nossa fraqueza.... Disse que, se tivessemos amor a Nosso Senhor como devemos, que teríamos muita confiança na sua misericordia» (Declaração do Réu in *Processo de Costa*, pp. 29-31).

[2] «.... e que assim dissera na mesma prática muitas palavras sobre os merecimentos de nossas obras, trazendo muitas autoridades [= citações] da Sagrada Escritura a este propósito, s. querendo avisar os religiosos de cairem nalguma soberba por confiarem muito em suas obras e as quererem preferir às dos seculares» (Dep. de Luís da Grã in *Processo de Teive*, p. 593). [3] «....e que Nosso Senhor que os seus que os tinha escolhidos e que possivel era que no Colégio de Elrei estivessem dez ou doze elegidos por Deus e no Colégio de Jesus e em outros colégios um ou dois (Depoimento de D. Diogo de Alarcão, in *Idem*, p. 504); [4] «.... estando ele, testemunha, e o réu, sobre ceia, com outros, o réu viera a dizer que, se Nosso Senhor sabia que o homem havia de pecar, por que o fizera? E logo, querendo dar a solução à pergunta, dissera que Nosso Senhor permitira ao homem pecar para que conhecesse a sua miséria e quão baixo era» (Depoimento de Estêvão Vital, in *Processo de Costa*, p. 132).

[5] Estas concepções de Costa foram discutidas e suficientemente aclaradas no interrogatório de 30 de Agosto de 1550 e na declaração de 17 de Setembro seguinte (*Processo de Costa*, pp. 50 e 58-59). Costa negou terminantemente toda e qualquer afinidade luterana. E os seus modos de ver, com efeito, podem explicar-se sem recurso ao luteranismo, pela simples influência das constelações doutrinais agostino-erasmianas. E é esse o seu sentido mais provável. De facto, nenhuma das teses fundamentais de Lutero e Calvino se encontraria à vontade nos passos que acabamos de citar, pois não se afirma neles a corrupção inapelável da natureza humana, nem a perversidade intrínseca dos nossos actos de vontade, nem a inviabilidade de uma cooperação do homem na sua justificação e santificação, nem a certeza da graça, nem a justificação só pela fé; e não se repele tão pouco a liberdade do arbítrio ou os merecimentos das obras boas dos cristãos. Há apenas um ponto em que o pensamento de Costa nos parece em mau terreno: é o da segunda parte do n.º 1. Dizer que o cristão é bom antes que faça as boas obras, pode significar que a justificação nos vem só dos merecimentos de Cristo, independentemente do assentimento da nossa vontade, o que estaria em contradição manifesta com os cânones 4.º, 10.º e 11.º do decreto tridentino da justificação. Quanto a nós, o asserto de Costa poderá ser tomado em sentido mais correcto, embora com uma certa boa vontade, à luz das considerações que seguem. Em primeiro lugar, a reacção do século XVI contra o pelagianismo é independente do fenómeno protestante e é por ela que se explica a acentuação, por vezes excessiva, dos valores da graça, que levou os espirituais italo-nórdicos, Lefèvre d'Étaples, Erasmo e outros a pôr em relevo a fraqueza do homem, a grandeza dos merecimengos de Cristo, a importância da fé

na vida espiritual, a imperfeição e pequenez das nossas obras. O vigor dessa reacção, patente no interiorismo característico da espiritualidade humanista e pietista desta época, deixou marca bem visível nos cânones 1.º, 2.º, 3.º e 10.º do decreto da justificação. Em segundo lugar, é preciso não esquecer que o pano de fundo da exposição de Costa não é a teologia da justificação pela fé, mas a espiritualidade da fé-confiança. Não negaremos contudo que esta espiritualidade, na medida em que toma a fé como equivalente da fidúcia, contém o perigo de um resvalamento para a tese protestante condenada no cânone 12.º do decreto da justificação. A fidúcia tem, sem dúvida, um papel importante na espiritualidade erasmiana, e foi daí, por certo, que Costa a recebeu; mas não é de excluir que motivações vindas dos arraiais de Lutero, especialmente através de Melanchton, a tivessem aprofundado, ainda que sem lhe darem um alcance teológico dogmático. Em terceiro lugar, há que não esquecer o paralelismo da teoria tomista com a do lente coimbrão. «A nossa natureza—diz-se no DTC, t. 9.º, p.te 1.ª, col. 679 — é incapaz de começar só a grande obra da nossa santificação. Nenhuma obra natural pode merecer, seja a que título for, o dom inefável pelo qual Deus nos previne e atrai para si [....]. Considerada em si mesma, a graça actual é uma moção recebida na faculdade e servindo de princípio ao seu acto» (cfr. A. Gardeil, DTC, s. v. *Acte Humain*, t.º 1.º; V. Frins, DTC, s. v. *Concours Divin*, t. 3.º, p.te 1.ª; Garrigou-Lagrange, DTC, s. v. *Prémotion Physique*, t. 13.º, p.te 1.ª). Nada nos garante que Costa tenha sido leitor de S. Tomás de Aquino ou dos seus intérpretes. A hipótese é porém verosímil, considerada a estima de que o Anjo das Escolas gozava nos círculos do Humanismo e, muito especialmente, na roda de Erasmo. Ora nos textos que comentamos, não se afirma, como nos autores protestantes, que seja impossível ao cristão a observância da lei divina; afirma-se, sim, contra os pelagianos e de acordo com as definições tridentinas, que as forças do homem não bastam por si sós, isto é, sem a premoção e o concurso da graça divina merecida por Cristo, para iniciarmos o cumprimento da lei e a nossa justificação diante de Deus. Neste sentido, pode falar-se de uma fraqueza do homem para a observânci a dos mandamentos e de uma bondade, melhor seria dizer de uma disposição boa, que nos move e excita a nos prepararmos e dispormos para a graça da justificação. A linguagem imprecisa do amigo de Gouveia pode reflectir, no entanto, o estímulo de sugestões portestantes enquadradas nos limites da espiritualidade erasmiana: mais uma vez espiritualidade e não dogma. Em quarto e último lugar, deve mencionar-se a formação espiritual do nosso pedagogo, no período escolar, sob o signo dos adeptos de Erasmo, de fabristas notórios como Gerard Roussel, mais tarde (1536) Bispo de Oleron, e dos terceiros franciscanos (cfr. *Processo de Costa*, pp. 5, 23, 28-29 e 196; e adiante, *Nota XII*, n.º 8). Essa forma-

ção é aliás um argumento suplementar em favor da interpretação do seu pensamento em sentido não luterano. As influências luteranas ou para-luteranas, se as houve, foram largamente superadas pelas sugestões de Erasmo. O seu erasmismo, com efeito, parece à vista em passos como estes:

[6] «.... o Mestre João da Costa, na ausência de Mestre André, fora fazer, na véspera de uma festa [litúrgica], esta dmoestação [= prática preparatória da confissão]; e chegando à classe onde ele testemunha lia, a começara a fazer a seus discípulos, a qual, a maior parte da admoestação que lhes fizera, fora dirigir-lhes o espírito a Deus e que tivessem a Deus diante, com muitas palavras aplicadas a este propósito, do que ele testemunha se escandalizara, por lhe parecer que aquilo era espécie de confissão só a Deus» (Dep. de Mestre Pedro Henriques in *Processo de Teive*, p. 495). [7] «.... outrossim vira muitas vezes o Mestre João da Costa pregar, tomando seu tema como faz qualquer pregador, trazendo em suas pregações muitas autoridades da Sagrada Escritura» (Dep. de Heitor N. de Gois, in *Idem*, p. 512). [8] «....instituiu que se lesse aos colegiais, ao comer, alguma coisa do Novo Testamento» (Resposta do Réu ao libelo, in *Processo de Costa*, p. 95).

[9] «.... melhor seria converter [os luteranos] que queimá-los, porque, queimando-os, perdiam-se, e seria grande serviço de Deus ganhá-los: que para isso se aprende a teologia — para que os bons teólogos preguem aos maus e ensinem os que não sabem e os tragam à Igreja de Nosso Senhor» (Declaração do Réu in *Idem*, p. 28). [10] «Disse que Nosso Senhor não se quer servido por força e com medo que é serviço de escravo, que faz o que lhe mandam com medo dos açoutes. Já o faz, logo, por amor de si mesmo e não do Senhor. Tais são os que fazem bem com medo do inferno e não com amor e desejo da glória e bemaventurança» (Decl. do Réu in *Idem*, p. 30). [As ideias de Costa enunciadas neste número e no anterior coincidem com as de Lefèvre e Erasmo. Cfr. I. de la Tour, *ob. cit.*, vol. 2.º, pp. 401, 435 e 437-38]. [11] «Disse que as indulgências se não haviam de dar por dinheiro.... Disse-me [um confessor] que na confissão inteira e verdadeira havia três partes: *cordis contritio, oris confessio, operis satisfatio*, e que todas eram necessárias, porém que a primeira era a principal e que, só, bastava em caso que, vindo um homem contricto para se confessar, morresse sem confissão, [pois] que morria em estado de graça. Mais me disse que Nosso Senhor é o que perdoava os pecados: *sacerdos vero cum absolvit, aliquem declarat seu judicat illi esse remissa peccata*, o que eu tenho por verdadeiro, e quando falam da confissão assim o entendo [A. da Fonseca diz que Costa

sustentou a opinião, e classifica-a de luterana. Cfr. *Proc. de Costa,* p. 45].... Murmurei diante de algumas pessoas dos maus clérigos, ignorantes, que não sabem ler — e são muitos em França —, e de má vida: uns são taberneiros, outros andam nas estrebarias dos amos, outros são negociadores e não celebram com o acatamento e reverência que devem; e do pouco tento e honestidade que se guarda nos ofícios divinos. E me lembra que disse que estas cousas e semelhantes deram grande ocasião aos luteranos em França .... Lembram-me que muitas vezes passaram peregrinos em Bordéus e .... eu bradava com muitos deles que faziam mal de pedir esmola» (Decl. do Réu in *Idem,* pp. 26-27).

[12] «.... João da Costa dissera a ele testemunha como se metera no Colégio de Jesus, que lá fora pudera ser bom; e ele testemunha lhe respondera que os homens haviam de ser desprezados e desprezar o mundo para servir a Nosso Senhor; e o dito Mestre João da Costa lhe dissera que também os homens haviam de ser honrados para que os outros os servissem e que Cristo também quisera ser honrado de seus discípulos, trazendo uma autoridade do Testamento Novo» (Dep. de Diogo Gomes, in *Processo de Teive,* p. 486). [13] «.... e estando a praticar sobre os que se recebiam por Irmãos do Colégio [de Jesus], lhe fizera [ele] argumentos e alegara razões por onde, ao parecer dela testemunha, lhe queria dar a entender que o estado dos casados era mais perfeito ou, ao menos, tanto como o dos religiosos» (Dep. de Luís da Grã, in *id.,* p. 502). [14] «.... e o dito João da Costa lhe dissera que os religiosos, tanto que eram metidos na religião, logo lhes parecia que estavam no paraíso, e que muitos tinham aquela soberba; [....] que não haviam tanto de confiar os religiosos em suas obras, porque as obras de per si não eram nada, senão mediante Nosso Senhor; [....] que se a religião parecera tão bem a Nosso Senhor, que a elegera para si» (Dep. de D. Diogo de Alarcão, in *id.,* p. 504). [15] «disse a alguns dos meus celegiais [de Coimbra] se não metessem apóstolos [=jesuítas], que no Colégio [das Artes] aprendiam e serviam a Nosso Senhor e que não tinham ainda idade para poderem escolher a vida mais santa, que em outras religiões se podiam tão bem salvar como naquela, e mais que aquela ainda não tinha forma de religião e que lá não tomavam senão os ricos e não os pobres» (Declaração do Réu in *Processo de Costa,* p. 30). [16] «....um seu colegial de Coimbra, por nome Estêvão Vidal, lhe pediu licença para se meter na Ordem de S. Francisco, e ele lhe dissera que não se metesse, que era moço e poderia ser que não poderia sofrer a Ordem, e que aprendesse, que poderia fazer muito fruto sendo bom letrado, e que na Ordem que não havia de poder aprender, e que depois que fosse homem, se o Deus inspirasse, que

então se meteria....» (Decl. do Réu in *Idem*, p. 37). [17] «Perguntado se disse a alguma pessoa que os moços se não haviam de induzir por temor a entrarem em religião, disse que sim, e que o disse por causa dos apóstolos que andavam a induzir os meninos do Colégio Real a se irem ao seu Colégio [de Jesus], e que sentia que não faziam bem naquilo porque lhe desmanchavam o Colégio» (Interrogatório do Réu in *Idem*, p. 64). [18] «A semana da Pascoela se meteram três colegiais nossos no Colégio de Jesus. Um deles é D. Diogo de Alarcão. Eu fui falar com o reitor do Colégio e lhe disse algumas cousas que se dizem por fora, porque não acham bem induzirem eles moços pequenos a entrarem lá; ele me respondeu que sua profissão e cuidado era induzirem e chamarem todos, assim grandes como pequenos, a servir a Deus na religião e que isso encomenda ele aos seus cada dia que cá vêm ouvir as lições ao nosso Colégio e que folgaria que todos os nossos colegiais fossem convertidos para se meterem na sua religião» (Carta de João da Costa para D. João III, in *Idem*, p. 265).

[19] O desdém de Costa pelo monaquismo, pelas relíquias e abstinências, pelas penas do Purgatório, etc., transparece em mais de um passo do processo. Os incidentes respectivos já foram postos em relevo, nas suas conexões fenoménicas, pelo Prof. M. Brandão, *A Inquisição cit.*, pp. 316, 361-74, 458-60, 508-11, 568-70, 572-73, etc.

B) Diogo de Teive — Ilustraremos as afirmações do texto, com a transcrição de alguns passos do processo inquisitorial relativos ao monaquismo. Assim:

[1] «.... vindo o Padre Frei Mestre Jorge [de Santiago] de Paris para Portugal com certos moços que trazia para fazer frades, ele Mestre Diogo de Teive dissera a um deles, o qual segundo sua lembrança era francês, que olhasse o que fazia, porque não era bem meterem-se frades antes da idade, por que não se arrependessem depois. E também estando em Coimbra, metendo-se apóstolo [= jesuíta] um D. Diogo de Alarcão o qual era seu discípulo e muito amado dele, ele Mestre Diogo de Teive dissera pùblicamente que o dito D. Diogo de Alarcão não havia de escolher género de vida antes de perfeita idade, ... e que lhe vieram dizer a ele, Mestre Diogo, que alguns daqueles padres apóstolos se escandalizaram disto» (Interrogatório de 18 de Agosto de 1550, in Prof. M. Brandão. *O Processo de Mestre Diogo de Teive na Inquisição*, p. 462).

[2] «.... uma vez no Colégio de Coimbra propôs um tema a seus discípulos sobre (ual era melhor, se a vida activa, se a vida contemplativa, e que lhe parece que a vida

activa amplificou mais, por lhe parecer a pior, que a da vida contemplativa. [....]. Um dia, ele e D. Sancho de Noronha [....] argumentaram com os ditos Irmãos do Colégio [de Jesus], querendo-lhes provar que o dito D. Teotónio [de Bragança] podia servir a Deus tão bem fora como no dito Colégio, até idade em que soubesse melhor escolher género de vida [....]. Nunca soubera a verdade desta dúvida: se as religiões eram de instituição divina, se humana [....]. Zombou de frades que entraram em religião com outras tais intenções [= fúteis]; que eram hipócritas e que por qualquer cousa leve se tornavam a tirar da religião; e que eram as cidades cheias destes frades e assim dos que seguiam as cortes dos Príncipes» (Confissão in Brandão, *Processo de Teive*, pp. 516, 522 e 535). [3] «....vindo o P. M. Fr. Jorge de Santiago de Paris com certos moços que trazia para frazer frades [....], dissera a um deles [....] olhasse bem o que fazia, porque não era bem meterem-se frades antes da idade por que não se arrependessem» (*idem*, p. 462). [4] «E disse ele testemunha que, estando ele um dia ouvindo Mestre Teive, ele dera um romance para que lho volvessem em latim, no qual dizia que os homens não haviam de entrar em religião senão de trinta anos para cima» (Dep. de Martim G. da Câmara in *id.*, p. 500). [5] «.... sed quod omnium gravissimum est ne cecitate mentis a nostra religione et fide defecerit ut nefariam sectam epicoriorum aprobare maxime videatur et voluptatem pro sumo bono habeat et mortalem animam existimet more que beluarum et vitam et interitum nostrum sospicet et hoc de illo suspicat quod consuetudem haberet familiarissimam cum Doleto qui combustus fuit Parisiis et atheus erat ut accepit a servitore ipsius Doleti tum quod fama comunis de eo ferebatur» (*Processo de Costa*, p. 8). Cfr. ainda pp. 468, 487, 514-18, 522-23, 535 e 552-53.

C) Jerónimo Monteiro — Frequentou os Colégios de Guiena e de Santa Bárbara, tendo convivido intimamente com os bolseiros de ideias mais avançadas. Vindo para Portugal foi aluno do Colégio das Artes. Há indícios bastantes de que não só professava, mas propagava os ideais erasmistas. Quando se foi reconciliar à Inquisição, em 13 de Março de 1551, reconheceu que a sua fé amolecera durante a estadia em França. Chegara a «crer que a confissão se havia de fazer só a Deus». Ora a dúvida sobre a essencialidade do elemento auricular da confissão sacramental transluz, como já vimos, a preocupação de uma prática em espírito, ou melhor, segundo o espírito, ao mesmo tempo que repercute a incerteza sobre a origem divina da instituição. Erasmismo puro, por conseguinte. Erasmismo era também a sua crença de que «não eramos obrigados a rogar aos Santos»; a falta de fé na existência do Purgatório e na lei do jejum e abstinência; enfim, a ideia de que «as constituições

da Igreja não obrigavam a pecado» e de que seria bom «o casamento dos sacerdotes». É o que resulta da sua confissão. Eis o passo essencial:

«.... estamdo elle ẽ framça estudãdo no collegjo de bordeos ẽ companhja de dom lopo dalmejda e uemdo ho elle algũas uezes deixar de Rezar suas oras e Reprendendoho p̃ iso o djto dõ lopo lhe dizia q̃ ho deixase q̃ elle sabja o q̃ auja de fazer e q̃ bẽ sabja o q̃ auja de Rezar / e que daquj destas pratjcas q̃ teue cõ ho djto dõ lopo has quais lhe pareciã mall uejo elle geronjmo monteiro amolemtarse nas cousas de nosa samta fee / e tambẽ p ouuir ao djto dõ lopo cõ hũ mestre q̃ ho ẽsjnaua do quall elle geronjmo mõtro nã tjnha boa openjão / e q̃ se Rjam p̃ elRej de portugall ser mto amigo de frades / e q̃ tambẽ colegjo ho dito mestre não ser mto católico p̃ lhe ouujr hũ dja chamar papistas aos cristãos / e que p̃ auer pestes ẽ bordeos elle geronjmo mõtro se foj a hũa ujlla q̃ se chama cadilhacas q̃ he de mõsior de candalla / e que alj teue comuersação cõ hũ padre do carmo q̃ hj pregaua e com outras pas as quais segº lhe pareçe erão apartadas da fee / e que desta comuersaçam elle geronjmo mõtro uejo a ter pª sj e crer q̃ ha comfjsam se auja de fazer a soo Dš / e se foj ao djto padre do carmo e lhe pgũtou se a comfjsam se se auja de fazer a soo Dš / e q̃ ho djto padre lhe Respondeo q̃ a comfjsam q̃ se fazia ao saçerdote era boa / mas q̃ ha comfjsam uerdadra era a que se fazia a Dš / e que despois disto se foj elle a outro padre clerjgo com temçam de ser certefjcado do djto clerigo e de ser Insjnado delle açerqua desta opiniam q̃ tinha da comfisam / e q̃ ho djto clerigo lhe dise por quãto elle hja pª se comfesar cõ elle que não tjnha necesjdade de se comfesar senão se tjuera algũa duujda na fee p̃ que dos outros pecados não tjnha neçescjdade de comfisam / e que a confjsam era bom fazella ao sacerdote p̃ não escamdalizar os proximos e que esta comfjsam elle geronjmo mõtro a fizera mais p̃ se çerteficar do djto clerjgo do q̃ tinha acerqua della que p̃ lhe pareçer ser neçesarja / e que deste tempo Ate auera hũ Anno e mejo elle teue sempre pª sj que não erã os homẽs obrigados a se comfesar senão a Dš / E que tambẽ neste tempo ẽ que teue esta opjniam da comfjsam teue tambẽ que não eramos obrigados a Rogar aos santos / e q̃ não pecarja quẽ não Rogase aos samtos / mas q̃ elle nũqua deixou de fazer aos samtos as orações q̃ lhe ẽsjnarã seu paj e mãj / e isto p̃ lhe pareçer ser bom ainda q̃ lhe pareçese não ser neçesarjo ./. E disse mais que no mesmo tempo elle por ouuir pratjcar no purgatorjo e q̃ se não podja prouar bẽ q̃ ho auja ahj / se esfrjara ẽ crer q̃ ho auja ahj / e q̃ se achara algũa pª douta q̃ p̃ Rezões ou autorjdades lhe prouara q̃ ho não auja ahj / elle ho crera / e que desta frjaldade que asj trazia acerqua deste artº do purgatorjo lhe naçera não Rezar pollas almas do purgatorjo como custumaua / mas q̃ lhe não lembra q̃ se detrjminase ẽ crer totallmte q̃ não avja ahj purgatorjo / E que tambẽ

açerqua do comer da carne elle tjuera pª sj que não era pecado comella ẽ dias proibjdos mas q̃ elle nos djtos djas nũqua a comera sem neçesjdade / e que mujtos djas ha comera p̃ ser mall desposto do figado / e dise mais q̃ elle tjuera e crera que as constjtuições da Igreja não obrigauã a pecado/posto q̃ lhe pareçessem boas e q̃ era bom guardalas / E que ho mesmo (?) [*o papel está aqui roído da traça*] teue açerqua do casamᵗᵒ dos saçerdotes parecemdolhe bẽ serem casados / mas que nũqua niso cujdou mᵗᵒ / nẽ examinou se esta constjtuiçam da Igreja obrigaua ou não p̃ nã cujdar niso (?) [*o papel está roído pela traça*] ẽ partjcular / E que não he lembrado ter outras opiniões ẽ que duuydase ou se detriminase senão ẽ as q̃ atras fez mençam / posto q̃ mujtas outras ouujse pratjcar como he acerqua do sacramᵗᵒ do altar mas que niso não duuidou nẽ asemtou e q̃ estes erros teue p̃ os ouujr mujtas vezes praticar ẽ framça a mujtas pᵃˢ cujos nomes lhe não lembrã / E que nesses erros de que acima fes mẽçam Andou cimquo Annos pouco mais ou menos....» (AN, Inq. de Lx.ª, *Reconciliações de 1544 a 1559* [n.º 7], fls. 50-51). [O senhor de Candale, referido no princípio da confissão de Monteiro, era uma personagem grada das falanges evangelistas. Cfr. Jacques Dagens, *Le Cardinal Bérulle et la Restauration Catholique*, t. 1.º, p. 394].

Monteiro procurou diminuir o alcance do seu erasmismo (cfr. *Nota XXX*, n.º 1). Mas é inquestionável que este enraizara fortemente no seu espírito e se manifestava em actos de propaganda, apesar do risco a que se expunha quem a fazia. Um testemunho tardio, talvez porque implicado na mesma fraternidade de ideias, lança alguma luz nesta matéria. É o de Rui Lopes de Basto.

Basto, comparecendo na Inquisição de Coimbra em 24 de Abril de 1566, «disse q̃ quãdo uierã pª esta cjdade os franceses lentes de gramatica e artes / uejo cõ elles de França hũ heronjmo mõtejro q̃ se crjou por parẽte em casa do thz̃º da see frᶜº mõtejro Ja defũto / E por ter conhecimᵗᵒ cõ elle denũciante antes q̃ se fosse pª frãça cõ dom lopo dalmejda / ho foj uer a sua casa / delle denũciante / e dandolhe nouas do dicto dõ lopo / lhe disse mᵗᵃˢ uezes falaua laa / dõ lopo em uos e no uosso Rezar / dizendo q̃ era escusado tanto Rezar de oras canonjcas / E que era mjlhor Rezar por q̃lq̃r outro liuro / q̃ ho edificasse majs / como erã as Epitolas de sã paulo e sã heronjmo e outras escrjturas sãtas q̃ prouovasẽ majs a Deuação / e q̃ com Isso cõprja / E q̃ asj ho emtemdião la os letrados / E tambem falando nas excomunhões lhe disse q̃ dom lopo dizia q̃ as excomunhões nã ljgauã / E quẽ furtaua / era obrjgado a Restitujr / mas q̃ a escõm era nada / E q̃ no modo de lhe dizer estas cousas ẽ nome doutrẽ / emtendeo elle denũciante q̃ o dicto hieronjmo mõteiro / tinha pª sj ho mesmo e era da mesma opinjão / porq̃ dizendolhe elle denũciante q̃ aquellas cousas erão de lutheranos / o dicto hieronjmo mõtejro lhe Respondeo q̃ la auja grãdes letrados / e q̃ asj se tinha lá / e q̃ a seu

parecer no da escõm lhe Repricou o dicto hieronjmo mõtejro / E q̃ o q̃ nesta sua denũciação toqua a dom lopo ssom.te / tem Ja testemunhado na Sta Inqujsjção de lixa / como se lá pode uer / e a Isso se Refere / E porẽ do q̃ lhe parecia e parece agora Deste hieronjmo mõtejro / ho nã disse se nã agora por o uer tomar despois ordẽes e se fazer clerjgo e uiuer bẽ / e ao presẽte lhe dizẽ q̃ esta em hũa sua Igra q̃ nã sabe onde he / e q̃ elle uiueo cõ o cõde de mjra q̃ pode ser q̃ ella lha darja» (AN, Inq. de Coimbra, *Denúncias de 1566 a 1590*, fls. 4-4v).

NOTA XII

As tendências do sentimento religioso entre a colónia popular estrangeira de Lisboa são pràticamente desconhecidas. Tem por isso o maior interesse a recolha de alguns textos que as ilucidam e nos indicam a medida da sua penetração pelas dissidências protestantes.

1 — Chegou a Lisboa por 1537-1539 e morreu por 1543-1544 — a referência de Nicolau Butart a 1540 parece-nos dever ser interpretada como a do ano em que o conheceu e não a do ano em que ele faleceu (AN, Inq. de Lx.ª, *Processo n.º 4994*, decl. de 11 de Setembro de 1561) — um lapidário francês, Mestre Huguet Cler, que viria a ser um dos mentores do evangelismo popular entre nós (AN, Inq. de Lx.ª, *Reconciliações de 1544 a 1559* [n.º 7], fls. 25v). Cler não cultuava os santos nem venerava as imagens. O seu preconceito contra estas foi ao ponto de pedir, na última doença, que «lhe nã posesẽ alj nhũa Imagem senão q̃ lhe lembrasẽ a paixã de noso sõr Jhũ xp̃o» (*Idem*, fls. 26v). O laicismo cristão, tal como os adeptos de Erasmo e de Lefèvre o entendiam, era provàvelmente do seu agrado. Talvez fosse só este o significado das ideias que Jacques Berga, serralheiro francês, lhe atribuiu na sua reconciliação de 4 de Outubro de 1549: «.... os lejgos podjão comungar ẽ suas casas como os clerjgos tomando pola manhã hũ bocado de pãm e aleuãtamdo os olhos ao çeo dizendo çertas palauras q̃ com isto comungauã como os clerigos» (*Idem*, fls. 26v). O anti-monaquismo do lapidário consta igualmente das declarações de Berga. Huguet «tambẽ lhe dizia q̃ nõ auja purgatorjo q̃ como a alma sahja do corpo ou hja ao paraiso ou ao Inferno e q̃ auja tambẽ hũ Repouso omde estaua tamto tempo quãto Ds̃ querja / e porẽ que quamdo lhe isto dise q̃ lhe dise tambẽ q̃ nã tiuese famtesja nisto nẽ se fumdase niso» [*Idem*, fls. 26). Não há todavia qualquer indício de que descrese de algum dogma ou sacramento. Huguet, segundo

Berga, «dizia q̃ nã aujamos de ser Idolatras ẽ tirar os barretes aos samtos q̃ estauã na Igreja de pao e de pedra senã q̃ ẽtramdo pella Igreja se auja logo de hjr ao altar mor e ahj ao samto sacram^to dizer suas orações e emcomendarse a noso sõr Jhũ xp̃o e q̃ nã aujamos de deixar a noso sõr Jhũ xp̃o p̃ hjr a Rogar aos samtos p̃ que os mesmos samtos se Anojauã p̃ isto / e q̃ elles aujã padecido morte e paixão por noso sõr Jhũ xp̃o e q̃ p̃ iso a elle aujamos de hjr / e asj dizia mais que quando for dia de santjago ou doutro algũ samto q̃ nã aujamos de hjr ẽ Romarja senã Rogar a noso sõr q̃ nos fizese bem avemturados como aqueles samtos / e que asj pragjaua dos frades dizemdo que milhor trabalharjã q̃ estar comendo o pãm debalde» (*Idem*, fls. 25v). O testemunho de Berga foi confirmado em 11 de Novembro de 1551 por Nicolau Butart, francês, residente em Lisboa há cerca de 30 anos, e que também sofreu a influência de Huguet. Este dizia-lhe «q̃ o papa non tinha majs poder q̃ os outros homẽs e q̃ os santos non era necesario Rogaremlhe por q̃ elles non Rogauão por ninguem a Dp̃s / e q̃ tambẽ lhe parece q̃ dizia q̃ non era necesario comfesaremse A saçerdote senão A Dp̃s soom^te / e q̃ tambem dizia q̃ non auja dauer Imajes de santos por q̃ erão de pao e de pedra / e tambem dizia q̃ non era pecado comer carne em dias defesos pella s^ta madre Igreja nem era neçesario Jejuar os Jejuũs da Igreja / e q̃ tambem dizia falando no S^to Secram^to q̃ non era neçesario mais q̃ tomar huũ piquno (?) de pão e hum pouco de vinho e q̃ Jsto Abastaua p^a comungar ....» (AN, Inq. de Lx.ª, *Processo n.º 4994*). Esta última referência não diverge essencialmente da de Berga e tanto pode ser interpretada no sentido erasmiano da comunhão debaixo das duas espécies — sentido talvez mal apreendido pelas testemunhas e tendenciosamente anotado pelo inquiridor — como no sentido luterano da comunhão simbólica em memória da última ceia. As referências de Berga à doutrina de Huguet sobre a oração diante do S.^mo Sacramento difìcilmente se compadecem, porém, com a segunda interpretação.

2 — Comungava nas ideias de Cler e exercia como ele certo preceptorado religioso entre a colónia francesa de Lisboa, um Estêvão que a sua profissão de impressor faz inscrever entre as pessoas de cultura média, pelo menos. Jacques Berga informa-nos, nas suas declarações de 1 de Outubro de 1549, que «auera oyto Anños pouco mais ou menos q̃ temdo elle conuersação e Amizade com huũ esteuam framces homem de coremta e cymco ou coremta e seys Annos Imprimidor de lyuros q̃ trabalhaua com luiz Roiz lyu^ro o q̃l he Jaa Jdo desta tera p^a framça e q̃ A este ouuyo elle t^a dizer p huũa vez ou duas q̃ nõ auyamos de Adorar has Imagẽs q̃ erão de pao e de pedra senão o samto sacram^to q̃ estaua no Altar» (*Denúncias de 1543 a 1550*

[n.º 2], fls. 144v). Dias depois, referiu que, indo certa vez de S. Domingos para S. Roque na companhia de Estêvão, este lhe confirmou as ideias sobre a veneração das imagens com a lição de um livro em francês que trazia no seio «q̃ lhe parece q̃ erã as sagradas escrituras» (*Reconciliações cit.*, fls. 26). Não seriam talvez diferentes as crenças de um tecelão alemão, de nome Rubarte, que comia carne na Quaresma e dizia que Deus não o proibia, além de escarnecer do uso da água benta e se mostrar pouco confiado na existência do purgatório (*Denúncias de 1543 a 1550*, fls. 74v). Pelo menos assim o denunciaram à Inquisição em 26 de Setembro de 1545, acrescentando o denunciante que algumas vezes lhe ouviu dizer «q̃ era escusado comfisam A clerigos senão por os gyolhos no chão e confesar a Dš» (*Id., ib.*).

3 — São da mesma época e pertenceram possìvelmente à mesma roda, dois personagens que os documentos nos apresentam ligados: Nicolas Rondet e Pierre le Boulgère. Le Boulgère contou em 8 de Outubro de 1545 que «auera seis ou sete meses pouco mais ou menos q̃ elle ahj na sua tenda pante algũas p^as^ dise q̃ não auja ahj purgatorjo e q̃ este mũdo era purgatorjo e q̃ elle p^o^ tout^ro^ (?) asj o tjnha p^a^ sj q̃ não auja purgatorjo e q̃ este mũdo era purgatorjo / e q̃ isto teue p^a^ sj de hũ Anno p^a^ qua depois q̃ ho ouujo dizer a hũ homẽ mercador framces q̃ se chama niculao Render q̃ he casado ẽ esta çidade ao cham de dom Amrrique e asj dise mais elle p^o^ tonel^ro^ (?) q̃ elle iso mesmo no djto tempo elle djssera na sua temda q̃ as Imagẽs q̃ se punhã nas Igrejas dos samtos q̃ não erã postas p^a^ os homẽs letrados senão p^a^ os que não ẽtemdjã as esp̃turas e q̃ não se avja de adorar senão a Dš e ao samto sacram^to^ e q̃ isto achaua elle p^o^ tonel^ro^ nas esp̃turas p homde lja e q̃ elle isto tinha asj de dous Annos p^a^ qua p̃ ler p hũ ljuro homde achou isto / pgũtado cõ que p^as^ pratjcara as sobredjtas cousas disse q̃ cõ o djto njcolao Render e cõ outros a quẽ o djto njcolao Render deixou hũ ljuro destes erros e q̃ estes praticauã cõ elle p^o^ tonel^ro^ nestes erros como p^as^ q̃ tinhã estes mesmos erros / E que Jso mesmo m.^tas^ uezes praticauão todos / q̃ não querja o padre samto nẽ os clerjgos q̃ se descobrise a uerdade e os secretos q̃ se poderjã saber p̃ aquelles ljuros / e p̃ iso não queriã q̃ os lesem» (*Processo n.º 7425*). O livro de Rondet foi deixado a Fabião Horsão, o qual, por sua vez, já «tinha huũ lyuro em framces no q̃l tinha os avangelhos e As epistolas / e a bryuya tudo em huũ lyuro» (*Reconciliações cit.*, fls. 9v). O do uso de Le Boulgère chamava-se *Ratione de Divinis Officiis* (*Id., ib.*). Os dizeres finais do passo primeiramente citado das declarações de Le Boulgère deixam ver que Rondet se tinha ausentado do país quando o companheiro se reconciliara no Santo Ofício. Voltou porém mais tarde, e em 9 de Junho de 1550 declarou assim: «... auea tres ou quatro Annos

pouco mais ou menos q̃ Jndo desta çidade a framça ter a çidade de bajona ẽ framça hũ homẽ framces temd^ro de mercadarjas lhe deu a troquo de algũa cousa hũ ljuro ẽ framces q̃ se chama cumejra / o quall ljuro elle trouxe logo cõsjgo e se uejo a esta çidade com çertas mercadorjas q̃ trouue e o teue ẽ seu poder quatro meses pouco mais ou menos / e lja p̃ elle algũas uezes no quall ljuro lhe pareçe q̃ falaua q̃ não auja ahj purgatorjo / p̃ q̃ ou faziã bẽ ou faziã mall q̃ os q̃ faziã bem hjã ao paraíso / e os q̃ faziã mall hjã ao Inferno / e q̃ neste ljuro não he lembrado achar outra cousa q̃ lhe pareçese mall senão estas / e q̃ Jso mesmo trouue ẽtam outro ljuro ẽ limgoagem framçes de camtigas / e q̃ tambẽ lja p̃ este ljuro m^tas uezes no quall ljuro dizia q̃ ho papa fazia q̃ lhe beijasem o pantufo / e q̃ ho sarralh^ro fazia q̃ lhe beijasem o pee / e tambẽ dizia no djto ljuro que os clerjgos e os frades q̃ aujã de ser casados e q̃ nã aujã de ter mançebas p̃ q̃ estavã ẽ pecado / e nã aujã / estando ẽ pecado / de hjr tomar nas mãos o sõr» (*Processo n.º 7425*). A leitura da *Çumeira* fê-lo duvidar da existência do purgatório, mas não acabou nunca de se decidir neste ponto. Em Avinhão, no ano passado, confessou-se dos seus erros; e a pregação que ouviu em Sevilha há dois meses fê-lo voltar definitivamente ao bom caminho. Mostrou a *Çumeyra* a Le Boulgère e deu tanto esse livro como o outro a Mestre Gabriel, clérigo francês, para os trazer à Inquisição (*Id., ib.*). As cantigas do outro livro atacavam com duros sarcasmos o Papa e o clero, o que ele aprovava e «lhe parecja q̃ o papa pdoaua tudo p dn^ro» (*Id.*, interrogatório de 27 de Junho de 1550). Conversou sobre estas e outras coisas com vários amigos (*Id., ib.*).

Não é fácil, e muito menos seguro, identificar os livros de que os textos nos falam. Podem aventurar-se, no entanto, hipóteses que nos parecem bastante verosímeis. A *Cumeira,* que também aparece grafada *Çumeira,* livro em francês com referências ao problema do Purgatório, lembra o famoso *Sommaire* anteposto por Robert Estienne à sua edição da Sagrada Escritura, revisto e separadamente impresso por Jacques Lefèvre d'Étaples, e novamente editado por Étienne Dolet em 1542 (Vid. L. Febvre, *Au cœur religieux du xvie siècle,* pp. 173-91). O próprio facto de a Bíblia de Estienne ter sido conhecida em Portugal nesta época (Vid. *supra, Nota VIII,* n.º 7) favorece a hipótese. Pode ser também a *Summaire et briefve declaration d'aucuns lieux fort nécessaires à ung chacun Chrestien* de Guilherme Farel, publicada em Turim, 15-25, e depois por mais de uma vez reimpresso (cfr. W. G. Moore, *La Réforme Allemande cit.,* pp. 170-76). Quanto à outra ou outras obras nomeadas neste número e no seguinte, não repugna admitir que fosse a mesma de que se fala no n.º 7 desta nota.

4 — Não eram diferentes as ideias de Mestre Estêvão, também francês e lapidário. Berga referiu em 1 de Outubro de 1549 que ele comia carne na Quaresma (*Denúncias de 1543 a 1550* [n.º 2], fls. 144v-45) e em 4 acrescentou que «lja mujtas uezes p hũ ljuro ẽ framçes e q̃ elle não ẽtemdja o q̃ diziã no ljuro e por q̃ ho djto esteuã pragejaua dos frades» (*Reconciliações cit.*, fls. 26). E Jean Blum, ourives francês, declarou no mesmo dia que «estas duas ou tres coresmas pasadas elle tª A chamado de esteuão lapidayro q̃ aquy esta preso e de huu mte esp̃to solorgião q̃ he Jdo auera oyto dias q̃ he Jdo pª o Algarue segdo dezyão q̃ As vezes A casa de huũ e As vezes A casa de outro em Alguũs dias da coresma e Asy alguũas sestas feyras e sabados hyão comer carne todos três». Além disso, «praticauão Açerca do papa dizdo q̃ era huũ homem como nos e q̃ nõ tinha Jurdição sobre nos / e q̃ melhor era ouuir sermão q̃ A misa e q̃ nõ auyamos de crer q̃ estaua ahy o corpo de noso sõr / p̃ q̃ ho sermão ouuyamno todos e q̃ A misa era em latim e q̃ ha nõ entendião senão os letrados e q̃ nõ auyamos de crer q̃ na ostia estaua o corpo de noso sõr p ser cousa ftª de homẽs [*à margem*: «e quãoto ao sãto sacramto ao repregũtar no fto desteuão / dise esta tª que soomte mte Jn (=João, o cirurgião que com Estevão e a testemunha tomou parte nesta conversa) falaua nisto e q̃ esteuão e mte esp̃to estauão presentes a esta pratica»] / e q̃ Asy dizyão majs q̃ nõ auyamos de crer nas Jmdulgencyas do papa nem nos pdões» (*Denúncias cit.*, fls. 145v-46). Mestre João saira de Lisboa há dois meses; os factos tinham-se passado há quatro ou cinco. O testemunho de Blum é confirmado logo no mesmo dia por outro ourives, Philipe Themar, que confessa ter comido carne em dias probidos com o Estevão, na companhia de Jacques Lepage, Jacques Laniel e Jean Rocar. Themar acrescentou ainda: «... huũ dia Amtes da coresma segdo sua lembramça estamdo elle em casa desteuão de tores (*sic*) o dito esteuam estaua lemdo p huũ lyuro e dezya q̃ nõ auya purgatorio e q̃ este mũdo era o purgatorio e q̃ nã sabe q̃ lyuro este era p̃ elle nõ saber ler nem escreuer /. E q̃ Asy dezja mais o dito esteuão q̃ o papa q̃ nõ podia p̱doar senão em este mũdo e q̃ no outro soo Ds̃ podia p̱doar e q̃ se huũa pª fose Ao papa pedirlhe pdam dalguũ pecado posto q̃ o papa o asoluese diso q̃ nõ ficaua asolto quãoto a Ds̃ p̃ q̃ somte aq̃lo era pª comprir em este mũdo p̃ nõ Andar no boca das gemtes / E Asy dise mais elle filipe themar q̃ o dito esteuão estando elle huũ dia em sua casa lhe ouuio dizer q̃ estas Imagẽs dos samtos q̃ estauão nas Igrejas q̃ nõ seruyão de nada senão p̃ rrelembrança dos q̃ estauam no ceo q̃ tamto ualya A oraçam em casa como na Igreja» (*Idem*, fls. 148v-49). Rocar professava as mesmas ideias (*Idem*, fls. 149-49v) e foi preso juntamente com os companheiros. Tanto ele como Laniel e Lepage se entretiveram, segundo outra testemunha, em conversa com o francês Guillaume Jerdin, recem/vindo de Sevilha. Jerdin

não só comia carne nos dias proibidos, mas sustentava «q̃ Dſ̃ nõ defendera comer carne / nem mãdara q̃ jejuasem senão quem quisese jejuar p̃ sua uontade / [....] / E q̃ Asy disya majs o dito guilhelmo q̃ o papa nõ tinha poder nem hos cardiaes q̃ tudo era huũ pauão de uemto e q̃ o papa cardeaes e clerigos todos eram pecadores como nos e q̃ como se auyão de hyr comfesar a huũ pecador como elles e q̃ Asy dizendolhe elle t.ª q̃ fosem A misa huũ domyngo ou Santo ho dito guilhelmo rrespondera q̃ A misa nõ era de obrigaçam q̃ fose la quem quisese q̃ cada huũ tinha sua deuação» (*Idem,* fls. 147-47v). A respeito de Mestre Esprit, veja-se o n.º 8 desta nota. — Laniel confessou as suas culpas, abjurando em 24 de Março de 1550 (AN, Inq. de Lx.ª, *Processo n.º 5273*).

5 — Não andava longe deste núcleo um outro, também de franceses, de que rezam os documentos da época. Jacques de Paris, marceneiro, denunciou em 17 de Julho de 1549 o seu patrício Jorge, lapidário, de cerca de 40 anos de idade, esclarecendo que «de quatro ou cynco meses A esta p^te^ o dito Jorge lhe Amostrou huũ lyuro q̃ tras em lyngoajem francesa Asy em sua casa delle tª como na delle Jorge ou em q̃lq̃r cabo q̃ se topão o q̃l lyuro pareceu a elle tª q̃ he lutherano p̃q̃ fala nelle m^tas^ cousas comtra nosa samta fee e q̃ ho tras sempre consygo / e q̃ elle tª nunca quis ler p̃ elle som^te^ lhe mostrou huũ cap^o^ q̃ pareçeu a elle tª q̃ dizya nelle q̃ nã auya outro dia santo senão o domyngo / e q̃ p̃ Alguũas uezes praticamdo Ambos e dizendolhe o dito Jorge q̃ lese p̃ o dito lyuro lhe dizya q̃ nã auyão de rrogar Aos samtos p̃q̃ estauão na gloria e nõ podyão fazer milagres / e q̃ pª q̃ era Jejuar As uesperas dos santos e festas nem na coresma / p̃q̃ Jso era ley do mũdo e era falsydade e q̃ ouise o q̃ Asy dizya p̃ aq̃le lyuro / e bem Asy dizya mais o dito Jorge q̃ nõ auya ahy pdões» (*Denúncias de 1543 a 1550* [n.º 2], fls. 139). Jorge verberava ainda o clero pela sua ganância excessiva de dinheiro (*Idem,* fls. 139v). Mas o seu pensamento é melhor explicitado nalguns pontos por outra testemunha, Jean de Paris. Precisava este, no mesmo dia que o anterior, que, tendo visto uma vez o livro acima aludido, embora sem o ler, «lhe pareçe q̃ se chama Vita X.^i^ no q̃l se trata a Vyda de X.º» (*Idem,* fls. 140). E acrescenta que Jorge dissera «q̃ não auyão de rrogar Aos samtos p̃q̃ estauão dormyndo e nõ tinhão o poder senão o q̃ lhe Dſ̃ daua e q̃ auyão logo de hyr dr^tos^ A Dſ̃ a pidirlhe o q̃ querião e não Aos samtos / e q̃ Asy lhe ouuio dizer mays emtão ao dito Jorge q̃ se nõ auya de rrezar senão a oração do pater noster p̃q̃ som^te^ esta disera Dſ̃ Aos apostolos q̃ se auya de rrezar» (*Idem,* fls. 140-40v). Cfr. ainda o depoimento de Jean Perion a fls. 141v.

6 — Mestre Tomás, livreiro francês, professava as mesmas ideias de Jorge, segundo o testemunho já citado de Jean de Paris. No seu entusiasmo pelo evangelismo, chegara a proferir que «a Raynha de Nauara [= Margarida de Angoulême] sabya majs q̃ todos hos doutores de parys p̃q̃ todos erão bestas» (*Idem*, fls. 141). Navegavan as mesmas águas, presumìvelmente, Mestre Manuel «q̃ he Jtaljano e ẽsjna grego a algũas p^as e q̃ tera de Idade de sesemta Annos e q̃ tras hũ breuy^o» (*Idem*, fls. 135v). Assim o denuncia, em 21 de Junho de 1549, João Alvares Velasco (confirmado no mesmo dia por Afonso Mateus, *Idem*, fls. 136v), o qual adita que, tendo ficado a seu lado na pregação do *Corpus Christi* em S. Domingos, «estjuera cõ elle t^a praticamdo ẽ algũas cousas e acabada a pregação disera o pregador q̃ auja no djto most^ro hũa bulla p̃q̃ se ganhauã Jndulgencias / e em acabando o djto pregador de dizer bulla disera o djto mestre manoell bulra aleuãtamdo a mão e dando cõ ho dedo» (*Idem*, fls. 135v).

7 — Não se afastava, desta linha de convicções um carpinteiro francês, de nome Philebert, denunciado em 1 de Outubro de 1549 (*Idem*, fls. 150-51). Estavam ainda no mesmo caso o calceteiro Menau Faure e Jacques Carné, que o denunciou em 2 de Outubro de 1549, ambos amigos do seu pedaço de carne em dia de abstinência (*Idem*, fls. 151v). Faure, confessando as suas culpas, «dise mais q̃ elle tinha huũ lyuro em framces q̃ logo ahy apresentou q̃ se chama Clememaron o q̃l auera tres somanas q̃ ho tem e q̃ achou q̃ diz neste liuro em huũa pistola nunca uy tamtos frades q̃ uiuem e nõ fazem nada» (*Idem*, fls. 152). Clememaron não é o nome do livro, mas sim do autor: Clement Marot (1495-1544), poeta, confidente de Margarida de Angoulême, preso em 1525 por suspeita de afeição à reforma luterana, protegido pelo Bispo de Chartres, relacionado com Calvino desde 1536. Marot, cujo nome figura no índice de 1561 (*Rol dos Livros Defesos de 1561*, fl. Bvi ỹ), esteve em contacto com Damião de Gois e foi lido por João da Costa. A obra podia ser a *Épître aux dames de Paris* (1527) ou, mais verosìmilmente, qualquer colectânea que a incluísse. Ignoramos se são da sua autoria as *Chansons nouvelles demonstrant plusieurs èrreurs et faussetés, desquelles le pauvre monde est sempli par les ministres de Satan*, a que se refere W. G. Moore, *ob. cit.*, p. 472.

8 — Fr. João de Monserrate era carmelita, de 50 anos, natural de França. Professara havia 37 anos quando foi preso. Em 2 de Outubro de 1553, «Dise que elle nũqua fora alemanha, nẽ a gineua, nẽ ha Inglatera, nẽ a outra tera onde morasẽ lutheranos mas que auera tres Annos e mais q̃ elle comfesamte foj a framça a uisjtar seus parentes aa çidade de bordeos, omde esteue dous ou tres meses ẽ hũ most^ro

seu no quall elle uja que os frades de djto most^ro não se comfesauã, e comjã carne na coresma e seistas fejras, e tjnhã outras cousas de lutheranos, e algũs delles lhe pguntarã domde ujnha, e rrespomdemdolhe elle q̃ ujnha de portugall elles lhe diserã q̃ ujnha da tera das bestas as quaes não ẽtemdiã (?) [*o papel está aqui roído*] ho auangelho nẽ sabjã q̃ o que ẽtraua polla boca não çujaua ha alma, e q̃ algũs delles ho comvjdauã com a carne que comjã nos dias defesos, e lhe querjã psuadir q̃ tomase a sua sceyta, A quall elle comfesante nũqua quis tomar nẽ comeo cõ elles nũqua carne ẽ djas defesos, Amtes foj denũçjar ao seo prouinciall q̃ se chama frej pedro de lupurja, como os frades daquelle convento ujuiã como lutheranos / da quall denũciação o djto provinciall fes Auto e q̃ hũa uez ujmdo ha uniuersidade de bordeos ao seo most^ro do carmo a graduar hũa pesoa na coresma a elle comfesante mostrou o bedell da uniuersidade os osos da carne que os ditos frades comjã, debaixo da mesa / e elle comfesamte deu disto comta ao procurador delRej / e como todos os frades do most^ro estauã danados e depois de ujmdo a este Rejno trazendolhe hũ frade da sua ordem cartas da framça e conheçemdo ho elle p̃ lutherano o dise ao poll do most^ro do carmo de lixboa o quall o prendeo e lhe mandou q̃ soo [= sob] pena de ho degradar p^a as galles se fose logo fora do Rejno / o quall se foj e se tornou logo a casa do onorato [....] / e que quãto a comuersar cõ pesoas apartadas ou sospejtas elle he lembrado q̃ auera cinquo ou sejs Annos pouco mais ou menos q̃ estamdo elle comfesamte ẽ lixboa doemte ẽ hũa p^na e sabemdo que ahj estaua hũ mestre esp̃^tu framces que aquj estaa preso elle lhe deo comta de sua Jmfjrmjdade e lhe rrogou q̃ lha curase, e q̃ p̃ ho dito mestre esp̃^tu leuar m^to d^ro pollas curas elle comfesamte se não quis curar cõ elle» (AN, Inq. de Évora, *Processo n.º 214*, fls. 10-11v). Sete dias depois, acrescentava que há 15 anos ouvira pregar em Bordéus um franciscano, Fr. Belchior [é talvez o mesmo a quem se refere João da Costa: cfr. M. Brandão, *O Processo de Costa*, pp. 28-29], «e lhe pareçeo bem o q̃ dito mestre Belchjor pregaua. s. q̃ não auja ahj purgatorjo / p̃ uer q̃ o djto mestre belchjor o prouaua com mujtas Autorjdades / e elle comfesamte p̃ espaço de çinquo Annos pouco mais ou menos teue e creo q̃ ho não auja ahj e tambẽ creo q̃ os sufragjos não aprouejtauã aos defumtos». E não só o creu mas pregou-o do púlpito. «E asy he lembrado q̃ estamdo ẽ lixboa uejo hũ frade de sam fr^co dar pedaçinhos de pao dizendo que erão do lenho da cruz / o quall uemdo elle confesamte bradou a ho dito frade e o rreprendeo dizemdolhe que Andaua ẽganamdo o mundo com aquillo p̃q̃ não podja ser que ouuese tamto lenho da cruz» (*Idem*, fls. 13-14). O Honorato de que acima se fala era Secretário do Embaixador de França e grande amigo do carmelita a quem deu guarida, do que o Embaixador fora ciente por Fr. Monserrate (*Idem*, fls. 12).

9 — Pierre Lefont, peliteiro, preso, declarou em 21 de Janeiro de 1555 que conversara em Lisboa, há quatro ou cinco anos, com Jean Petit, de 25 anos, peleiro, flamengo, sobre o Sacramento da Eucaristia, as indulgências, o primado de Pedro, o purgatório, a confissão, o culto dos santos, sendo ambos contrários a tudo isto e dizendo o Petit que havia muitos mercadores luteranos em Lisboa, embora sem especificar os seus nomes (AN, Inq. de Lx.ª, *Processo n.º 8555*, fls. 3-3v). Petit esclareceu em 8 de Março seguinte que chegara pela primeira vez a Portugal há 6 para 7 anos, tendo voltado depois por várias vezes com demoras de três a quatro meses. Travou relações com muitas pessoas e, com alguns estrangeiros que especifica, comeu carne em dias proibidos e falou sobre a confissão sacramental achando-a desnecessária (*Idem*, fls. 5-6). Em 26 do mesmo mês, acrescentou que tanto ele como os outros estrangeiros tinham duvidado da existência do purgatório; por si descreu também dos jejuns, do culto dos santos, da confissão (*Idem*, fls. 6v-8v). Preso em 25 de Fevereiro, os interrogatórios e a prova testemunhal não adiantaram mais. Em 5 de Dezembro de 1555, continuava a manter que sempre crera no Sacramento da Eucaristia (*id.*, fls. 11-13). Em 10 e 20 de Fevereiro de 1556, esclareceu melhor a sua posição sobre o culto dos santos, dizendo que, absolutamente, nunca negara a sua legitimidade, mas não lhe agradavam certas formas desse culto e, muito menos, a veneração das imagens (*id.*, fls. 13v-14v e 33-35v). Só em 22, depois de tão larga reclusão e tão constantes ameaças, se deliberou a admitir a sua incredulidade no mistério eucarístico (*id.*, fls. 36-39). Até que ponto foi sincera esta última declaração? Os inquisidores não se contentaram com ela, e puzaram-no a tormento em 30 de Abril, mas sem qualquer resultado. Por falta de elementos para o condenar ao menos como negativo, foi mandado abjurar em forma em 26 de Maio de 1556.

10 — Preso em 1554, foi condenado em 1555 um calceteiro francês, Nicolas Olivier. A convivência com os patrícios tinha-o imbuído das ideias correntes nos meios populares huguenotes. Não venerava as imagens e não cria no purgatório, nem nos poderes do Papa, nem na lei da abstinência, nem na confissão sacramental, nem no S.mo Sacramento (AN, Inq. de Lx.ª, *Processo n.º 16997*).

11 — João Petit revelou em 19 de Outubro de 1556, encontrando-se em cumprimento da medida de segurança decretada pelo Santo Ofício, a existência de um vasto conciliábulo de dissidentes: «... auera seys aõs pouco mays ou menos q̃ estando elle Declarante nesta cidade ẽ casa de huũ pimtor q̃ se chama roqueãns sẽdo presentes huũ foam pelyteyro flamẽgo Jaa defũto e outro flamẽgo carpinteyro de mar-

cenarya a que nã sabe o nome tãbeẽ defũto / e huũ Joam pimtor flamẽgo de q̃ tem dito em suas cõfisões pasadas / e huũ nycolão uidreiro q̃ uiue nesta cydade Jũto do paço do cham e elle Declarante / e a seu parecer hũ mãcebo cũprido de corpo e lymtilhoso do rrosto / cryado do dito roqueãns a que nã sabe o nome / de que diraa o dito nycolao e estando todos almorçando em casa do dito roqueãns / nã estando elle presente uierã a praticar sobre as Imagẽes / e he lẽbrado q̃ todos diziam q̃ nõ auya dauer Imagẽes / e q̃ era Jdolatrya fazerlhe rr^cia e açenderlhe camdeos / e q̃ nã era peccado comer carne em sestas e em sabbados / e o dito foam disse q̃ por Isso se chamaua a sesta feyra em flamẽgo framque por q̃ era dia framco e liure e q̃ se podia comer tudo / E asy praticauã mais todos e o diziam q̃ soo Dẽs podia pduar os peccados e nã padre samto / e todos cõcluyam q̃ as Imagẽes se nã auyam dadorar e dizendo elle declarante ao dito nycolao q̃ podiam os homẽs adorar as Imagẽes pois todos sabyam q̃ erã pao e pedra o dito nycolao lhe rrespondeo / e asy o dito foom / q̃ se elle fose aos mõtes omde elles hiam elle uirya como os rrusticos adorauão as ditas Imagẽes» (AN, Inq. de Lx.ª, *Processo n.º 5943*). Nicolau Roqueans, holandês, pintor de vidros, de 20 anos, não vai fora do que lhe imputam. Em 2 de Novembro de 1556, declarou que tinha vindo para Lisboa em 1550, aproximadamente, com um norueguês. Teria sido este que, alternando a persuasão com a violência, lhe instilara na alma a descrença da confissão, da abstinência, dos frades, das imagens (*Idem, ib.*).

12 — Fr. Diogo, franciscano da Flandres, desembarcou em Lisboa no dia de finados de 1550 e foi hospedar-se no convento de S. Francisco da Cidade. Acabando de comer, viu o claustro invadido de leigos; informado de que vinham fazer os seus sufragios, ele «tornou que aquillo não era nada, que has almas dos defuntos nã aprovejtauã as tais sufragias». O guardião soube da conversa e levou o denunciante a Xabregas, para onde o flamengo fora transferido, para o acarear com este, tendo assistido à acareação Fr. António de Valençuella. O flamengo desmentia o denunciante, esclarecendo ter dito apenas que na Inglaterra, pátria deste, e na Flandres, sua terra, não faziam sufrágios. A denúncia foi feita em 11 de Novembro de 1550 (AN, Inq. de Lx.ª, *Denúncias de 1550 a 1554* [n.º 4], fls. 32-32v). Poucos anos depois, em 16 de Janeiro de 1553, Sebastião Fernandes denunciava um sacerdote estrangeiro, acusando-o de ter dito que «espanha e franca e Italia se lançauam A pder p̃q̃ Idolatrauam em Adorar As Imagens» (*Idem*, fls. 110-10v).

13 — Estevão Boleau, de 18 anos de idade, criado do Embaixador de França, referiu na Inquisição em 24 de Janeiro de 1560 que, aliciado pelo cosinheiro daquelle

diplomata, comera carne em dias proibidos e ouvira complacentemente as suas prédicas contra o preceito da abstinência, a veneração das imagens, o Sacrifício da Missa. O cosinheiro já fora preso (AN, Inq. de Lx.ª, *Processo n.º 353*).

14 — O P.e Cristóvão Bartez, de Toulouse, disse em 24 de Julho de 1561 que tomara conhecimento com um Luís, de Bordeus, rapaz de 30 anos, que recebeu em sua casa como hóspede. E «rrezando elle Declarãte suas oras por ho seu bryuyaryo o dicto luys lhe dise q̃ pª q̃ rrezaua / por q̃ em framça nhuũ clerygo rrezaua e cada huũ tynha seu officio q̃ huũs erã calcyteyros e outros çapateyros e alfeyates e outros officios / e q̃ todos erã casados e q̃ fose elle a frãça e q̃ acharya laa mto bõo casamto / e q̃ laa as molheres e os homẽs todos cãtauã os psalmos de David na Jgra p̃q̃ nã auya outra myssa e falamdo no sto sacramto dizia q̃ nã era nada e q̃ era Idolatrya / e q̃ laa em sua terra fazião o sacramto / como fizera nosso sõr Jhũ xp̃o em quỹta feyra de laua pees / e q̃ fazião o sacramto mylhor q̃ nos outros / e q̃ andauamos errados / e q̃ elles erã os q̃ andauã certos» (AN, Inq. de Lx.ª, *Denúncias de 1560 a 1566* [n.º 9], fls. 47v-48). O denunciado foi preso e penitenciado, depois de ter confessado inteiramente as suas culpas (AN, Inq. de Lx.ª, *Processo n.º 12306*).

15 — Diogo de Holanda declarou em 3 de Novembro de 1561 que há seis meses, no regresso de Itália, esteve na Rochela para embarcar com destino a Portugal. Encontrou-se aí com vários portugueses e, vindo à baila o caso do criado do Embaixador francês queimado em Lisboa, o filho de Bobineu saiu-se a dizer que a Missa não valia nada e Deus não estava na Hóstia consagrada. Na Rochela, constava que este e os outros filhos de Bobineu frequentavam as pregações protestantes. A Inquisição, apanhando o denunciado em Lisboa, prendeu-o e penitenciou-o. (*Denúncias cit.*, fls. 54v-55).

16 — Mestre Jacques, cirurgião, natural de Dantzig, explicou em 31 de Agosto de 1562, ao apresentar-se voluntàriamente para confessar as suas culpas, que chegara a Portugal havia uns dois anos, já aderido às crenças protestantes, mas que entre nós tinha entrado no bom caminho (AN, Inq. de Lx.ª, *Processo n.º 5272*).

17 — Jean Cointat, senhor des Boulez, partira para o Brasil com as forças francesas de incursão. A armada levava consigo missionários calvinistas, infatigáveis no seu apostolado (AN, Inq. de Lx.ª, *Processo n.º 5451*, interrogatório de 26 de Junho de 1561, fls. 22-25v). Cointat pretendeu convencer os inquisidores da sua fidelidade

católica até ao momento da prisão no Rio de Janeiro, onde, sob a acção da desgraça, se teria voltado para a fé calvinista (cfr., nomeadamente, os interrogatórios de 3 de Agosto de 1561, fls. 26-27, e 16 de Novembro de 1563, fls. 36-43). No primeiro dos interrogatórios acabados de citar, admitiu porém que, embora sem lhes aderir, tinha exposto muitas opiniões calvinistas. E na «confiçam de culpas», autógrafa, apresentada na audiência de 11 de Novembro de 1563, admitiu novamente a mesma coisa além de algumas faltas de somenos importância (fls. 34-35). Foi só nos interrogatórios de 16 de Novembro de 1563 e de 4 de Janeiro de 1564 (fls. 47v-52). que entrou no caminho franco da confissão das suas culpas protestantes. Cointat foi preso pelo Vigário Geral da Diocese, em 28 de Dezembro de 1560, no porto da Baía, a bordo de uma nau tomada no Rio de Janeiro, «p̃ hũas culpas que o dito sñor [*Bispo*] tinha dele dito mõsior debolez as quaes culpas lhe uierão de são Vte omde o dito mõsior rresidira hũ tp̃o» (*id.*, fls. 1). A embarcação aprisionada estava sob o comando de Estácio de Sá, sobrinho do Governador Mem de Sá. Cointat protestou contra a violência, mas o Bispo, depois de o ouvir, mandou-o recolher à prisão (*id., ib*). Organizado o corpo de delito, papeis e preso foram mandados para Lisboa, onde chegaram a 28 de Outubro de 1563 (*id.*, fls. 31v). O corpo de delito não deixa dúvidas sobre o pensar do réu no que toca ao culto dos santos e das imagens, ao jejum e abstinência, às bulas e indulgências, ao primado de Pedro, ao purgatório, à confissão, aos frades, ao Sacramento do Altar, etc. (*id.*, fls. 1v-22). Permite-nos concluir, com certa margem de segurança, pela sua adesão ao calvinismo, mesmo relativamente à doutrina da justificação (cfr. fls. 2). Cointat nem sequer se coibia de fazer a apologia do heresiarca de Genebra na presença do P.^e^ Luis da Grã e de outros jesuítas (cfr. fls. 2, 3, 7 e 8). Foi mandado abjurar em forma e condenado a prisão a arbírtio. Saiu em liberdade em 15 de Novembro de 1564.

Cointat continuou em Portugal por alguns anos, depois de solto. Em 1566, publicou em Lisboa a sua *Catholica e religiosa Ammoestaçaon aa subjetar o homem seu entendimento aa obediencia da Fé* e, ainda no mesmo ano, o *Paradoxo ou sentença philosophica contra a opinião do vulgo*. A raridade destas obras pode fazer supor a intervenção da censura inquisitorial, devido, talvez, à reconversão de Cointat ao calvinismo após o regresso a França.

18 — Mestre Jacques Mousset, de 40 anos, francês, oculista, foi preso em Março de 1562, acusado de troçar dos frades de S. Francisco quando passavam a acompanhar um defunto. O chiste traía, evidentemente, ideias mais recônditas e uma delas, explìcitamente nomeada, era a negação do purgatório. Mousset viera para

Lisboa havia 22 anos e aqui casara, mas recentemente voltara a França de onde tinha trazido a mãe e uma irmã (AN, Inq. de Lx.ª, *Processo n.º 5620*).

19 — O Embaixador Jean Nicot comunicou para França em 16 de Maio de 1561 que tinham sido processados no Santo Ofício mais três ou quatro franceses após a sua chegada a Portugal (Edmond Falgairole, *Jean Nicot, Ambassadeur de France en Portugal au XVIe siècle*, Paris, 1897, pp. 135-36). E em 28 informava que, nos últimos quatro dias, tinham sido presos mais oito ou dez franceses (*id.*, pp. 146-47). Quando saiu de Portugal (fins de 1561 ?) ficaram presos 33 franceses (A. Baião, *A Inquisição cit.*, Documentos, p. 76).

20 — Hildebrand Emynga confessou em 19 de Abril de 1572 que havia uns 10 ou 12 anos, na Alemanha e na França, viera a ter «pª sj que o Papa nõ tinha mais poder que os outros homens e que nõ podia conceder indulgencias e as que concedia nõ aproueitauão pª nada / e q̃ nõ auia ahj purgatorio / senão Paraiso e inferno / e que os suffragios que fazião pllas almas que estauão no fogo do Purgatorio nõ lhe aproueitauão pª nada e que nõ auia d'auer imagens de S^tos nas Jgreias / nem lhe auião de fazer reuerencia / nem os S.^tos se auião de rogar / nem suas rreliquias se auião de uenerar / nẽ fazerlhe reuerencia / e que nos nõ auiamos de cõfessar ao sacerdote / senão a Deos soom^te / e que nõ auia d'auer frades nẽ clerigos / e que todos auião de ser casados / e assj nõ creo tambem que Deos estaua no santissº Sacram^to do altar....» Tinha chegado a Lisboa havia uns dois anos (AN, Inq. de Lx.ª, *Processso n.º 10373*).

21 — O capelão dos flamengos da capela de S. Julião declarou em 30 de Agosto de 1571 que Francisco Jans, flamengo, logista, «deu a elle denunciante hũ liurjnho pequeno dizendo q̃ follgarja de ter hũu liuro ẽ linguoa flamenga como aquelle pª rrezar ẽ sua limguoajẽ e porẽ q̃ ujse elle denũciante se aq̃le era bom liuro por q̃ o achou ẽ huũ lugar secreto de sua casa e lhe parece q̃ lho lamçarã alj huũs alemães q̃ pousarã ẽ sua casa e se era rrojm q̃ o não q̃rja por q̃ aq̃la gente era de terra estragada». Ora o livro «não era bom por ter mujtas proposições lutheranas dizẽdo q̃ a Deos não se avia de rrogar e pedir / e na oração do pater noster pediã a Deos e rrogauão por elles e suas molheres» etc. (AN, Inq. de Lx.ª, *5.º Volume de Papeis de fora* [n.º 109], fls. 202-203v). Mas Jans esclareceu uma semana depois que encontrara o livro há uns três anos no seu estabelecimento e que, por ser em alemão, o não entendera (*Idem*, fls. 204-204v).

NOTA XIII

Para melhor elucidação do texto, daremos aqui alguns passos do processo de Fr. Valentim da Luz.

A) *Sobre a teologia escriturária* — [1] «Praguntado [.....] dise q̃ era uerdade q̃ elle disera Alguũas uezes praticando com padres do mostr^o^ e com outras p^as^ q̃ elle disera m^tas^ uezes q̃ lhe parecya bem se a Igreja o ordenase e consentise q̃ a Sagrada escritura se lese em lyngoajem e Asy A misa e oficyos diuynos em a lyngoajem de cada hum p^a^ todos ho entenderem q̃ serya bom pguntado se lhe parecya bem q̃ a Igreja o ordenase Asy dise q̃ sy q̃ lhe parecya bem y q̃ se seu uoto fose no concylyo serya este /. pguntado se disera q̃ nom era milhor A boa obra q̃ se fazia com uoto q̃ sem elle e q̃ nisto non errara Erasmo nem lhe Achaua nhum error e q̃ era outro S.^to^ agostinho dise q̃ lhe disera hum padre dito padre frey Joam de Johuũ q̃ elle declarante disera o conth^do^ na pgunta e elle declarante lhe dise q̃ nom dizia tal cousa q̃ o q̃ dizia era q̃ sam thomas dizia q̃ nom tinha a boa obra f^ta^ com uoto mayor merecym^to^ esencyal q̃ A outra feyta sem uoto f^ta^ com Igual carydade Igoal conato ainda q̃ sem mor merecym^to^ Acidental / mas q̃ nom negaua nem dizia ser milhor mas Antes dizia ser melhor como os theologos dizem por hir sustancyada com mais circunstancya de outra uertude q̃ era o uoto e Religiam e q̃ outra cousa nom dise mas q̃ a Isto nom lhe lembra auelo lydo em Erasmo / nem menos he lembrado ler em Erasmo nhuũ erro q̃ fose comdenado p̃ concylios f^tos^ Ate o seu tempo / e q̃ Isto dise dos lyuros q̃ elle declarante tinha lydos do Erasmo / mas q̃ pode ser q̃ elle Erasmo errase em outros lyuros mas q̃ elle declarante os nam leo / e q̃ uerdade he q̃ elle dise q̃ era outro S^to^ Agostinho em spuer m^to^ por q̃ lhe parece q̃ ouuyo dizer q̃ tres Impresores tinham bem q̃ fazer em Imprymir o q̃ elle fazia» (AN, Inq. de Lx.ª, *Processo n.º 8352,* interrogatório do Réu de 23 de Agosto de 1561, fls. 60v-62). [2] «pguntado p o nono Art^o^ do dito lybelo dise que elle uyo huum lyuro q̃ fez o padre frey Valentim em lingoajem e q̃ no prohemio delle seg^do^ sua lembrança quer psuadir q̃ A Sagrada escritura deuya de Andar em limgoajem» (Dep. de Fr. Luís de Montoia, de 15 de Fevereiro de 1562, fls. 148). [3] «E asy dise majs q̃ tambem lhe ouuyo dizer Algũas vezes q̃ lhe parecya bem q̃ A sagrada escriptura q̃ todos a lesem e entendesem mas q̃ lhe nom lembra ouuyrlhe dizer q̃ deuya dandar em ljngoajem nem q̃ A misa auya dandar em lingoajem» (Dep. de Fr. Miguel de Todos os Santos, O.E.S.A., de 12 de Fevereiro de 1562, fls. 150). [4] «E do nono Art^o^ do dito lybelo dise q̃ por elle t^a^ ouuyr dizer q̃ o rreo era dado as cousas da sagrada escryptura em lymgoajem e Asy

as cousas de herasmo / quamdo o dito rreo ueyo do Algarue ao capitolo q̃ se fes em o seu most^ro desta cydade elle t^a deo ao rreo hum lyuro q̃ fes hum cartuxano a seu parecer q̃ trata dos stpturas rrecebidas e q̃ nom auyam damdar em rromance e depois lho pedio des q̃ conheceo Alguũs seus errores e lhe pguntou elle t^a q̃ lhe parecya em latim quo tibi videtur / e q̃ o dito rreo se emcolheo sem lhe rrespomder / e Imsistindo elle t^a q̃ rrespomdese o dito rreo respondeo / non mihi placet / e elle t^a lhe estranhou Aq̃^lo e nom pasarão mais. [....]. Dise mais soomente ouuyr dizer q̃ o dito padre frey Valentim escreuera hũa carta de tauila a ho padre frey Joam q̃ Agora he vig^ro em tauila na q̃l lhe stpuia cousas por q̃ sẽtia mal da theologia escolastica da q̃l carta ficaram escamdalyzados e lhe pareçe q̃ o dito padre frey Joam foy pguntado la no Algarue por Iso / e q̃ Isto foy deuulgado ahy no comuemto» (Dep. de Fr. Duarte, O.E.S.A., de 18 de Fevereiro de 1562, fls. 151v-52v). [5] «.... o rreo era mujto amjgo da letra do euangelho e quando pregaua pouquas vezes alegaua doutores senão a sua mesma doutrina e que os doutores escolasticos o que mais sabia majs sabia quimeras e que o que melhor prouaua era o que daua maiores brados e dizia Isto comum^te» (Dep. de Fr. Antão de Santa Maria, O.E.S.A., de 3 de Dezembro de 1561, fls. 160). Vejam-se também a al. C, n.º 2, e a al. E, § II, n.º 10, e § III, n.ºs 1, 2 e 4.

B) *Sobre o culto dos santos* — [1] «....auera huũ Año e meo pouco mays ou menos q̃ estando elle declarãte em a cydade de tauyra no moisteyro de nossa sõra da graça da dicta cidade / omde ao tal tempo estaua por pryol o padre frey Valentim da lus / e praticãdo e argumẽtando elle declarãte sobre cousa de theologia e letras vierã a dizer se se auião de rrogar os sãtos ou não / e o dicto frey Valymtim ueyo a dizer q̃ os sãtos ẽ nhũa maneyra se auyão de rrogar / nem como dadores da merce nẽ como Intercesores della / e Imdolhe elle declarãte a mão / halegandolhe e prouandolhe q̃ se auyão de rogar os s^tos / o dito frey Valyntim lhe rrespondeo / por de mays são aderencias com pr̃cipes quãdo elle cõuyda com a merce / e como q^r q̃ D s̃ nos esteja cõuydando cõ a graça são Desnecessaryas orações de s^tos p^a alcãçar este efeyto / e emtão se aleuãtou elle declarãte e se foy e não praticarão mays nysto» (Dep. de Fr. João de Jesus, O.E.S.A., de 22 de Julho de 1561, fls. 14-14v). [2] «E dise mais q̃ era lembrado ouuir dizer Ao dito padre frey Valentim auera tres Annos pouco majs ou menos no most^ro desta cidade de nosa s̃ra da graça falamdo no rrogar dos samtos q̃ prym^ro auyamos de rrogar a D s̃ e depojs tomar os samtos por Intercesores e lhe pareçe q̃ daua rrezam p^a Isto q̃ D s̃ morera por nos e não os santos e Asy lhe pareçe q̃ disera Isto depojs de ser rrepremdido de elle dizer q̃ se nom auyão de rrogar os samtos / diz^do q̃ o nom disera senão desta man^ra» (Dep. de Fr. Miguel de Todos os Santos,

O.E.S.A., de 12 de Fevereiro de 1562, fls. 149v-50). [3] «.... dise q̃ estando elle tª hum dia praticando com o rreo auera dous Annos quando Aquy foy o capº falamdo elle tª com o padre frey Valentim em cousas sprituaes dise o dito padre frey Valentim q̃ os homẽs Amdauão por ua e por la e q̃ deyxauam de se hyr a fomte / e q̃ logo se auyam de hir a fomte / e q̃ noso sõr nos estaua com piedade comuidamdo e com sua myª [=misericordia] e graça / e q̃ nos auyamos logo de hir A elle q̃ era a fomte e deixar rrodeos e q̃ lhe nom ouuyo mais Acerca do couthdº no Artº» (Dep. de Fr. Diogo de Santana, O.E.S.A., de 25 de Fevereiro de 1562, fls. 154-54v). [4] «.... ouuio dizer ao rreo pregamdo huũ dia no seu mosteiro de tauira de q̃ euangelho aprendestes vos o christãos / ou emsineiuolo eu / que offereceseis olhos de cera a santa luzia e pernas de pão a santo amaro» (Dep. cit. de Fr. Antão de Santa Maria, fls. 160v). [5] «E asy dise mays o dicto padre que tambem lhe dizião no libello q̃ entrando em hũa Irmyda de são Roque q̃ elle q̃ dissera a ti adoro Dsˉ dos ceos e nã a paaos nẽ a pedras / e q̃ a elle lhe não alembraua q̃ tal disese / mas porẽ q̃ asy era uerdade q̃ elle nã adoraua nẽ a paaos nẽ a pedras senã a Dsˉ dos ceos» (Dep. de Gaspar Gonçalves, de 7 de Março de 1562, fls. 175). Cfr. ainda os depoimentos de João Freire, de 19 de Junho de 1560, fls. 8v-9v; Isabel Correia, de 21 de Junho de 1560, fls. 10v-11, e Rui Gomes, de 20 de Abril de 1562, fls. 177v-78. Vejam-se também a al. C, n.º 1, e a al. E, § I, § II, n.os 17 e 19, e § III, n.os 1, 2 e 4.

C) *Sobre o formalismo religioso* — [1] «E na mesma pratica / Disse o dicto padre frey Valentim q̃ nosso sõr defemdera / não he bẽe lembrada se Disse no euamgelho que não Cresemos em sepulturas De mortos / Damdo A emtemder q̃ por q̃ os sanctos erão mortos / se não auya de crer nelles / nẽ pedirlhes nada desfasendo na homrra Delles e por derradeyro disia que boõ erão os sanctos / e porem que não auiamos De tirar a fee De Dsˉ por ha poer nelles / e que era milhor Dar ha proues q̃ Aas Igreias [foi uma das acusações feitas ao B. Juan de Ávila na Inquisição espanhola. Cfr. Sala Balust, *ob. cit.*, vol. 1.º, p. 68] / e q̃ pª q̃ era tamta Igreia / e na dicta pratica lhe Disse o dicto padre frey valentim que fizera tyrar hũa Imagẽ De nossa sõra que estaua sobre o sacraryo na Igreia De moisteyro Da Dicta cydade da sua hordem / e Isto a proposyto que as molheres tirauão a fee De Dsˉ e a punhão nos sanctos / e por esta rezão tirara a dicta Imagẽ do dicto lugar» (Dep. de D. Maria de Meneses, de 15 de Julho de 1560, fls. 4v-5). [2] «E Disse mays q̃ praticando elle declarãte em outro dia cõ o dicto frey Valymtim / em cousas De letras por ambos serẽ letrados veyo o dicto frey Valemtim a dizer q̃ nã achaua / na sagrada escrytura lugar q̃ manyfestamte disesse q̃ deuyamos obdiencia a homẽs / e alegandolhe elle declarante algũas autorydades per onde se proua o cõtrayro / o dicto frey Valymtim lhe disse

segũdo sua lembrança / q̃ por Isso arenegaua elle / por q̃ aquelles lugares q̃ elle Declarãte lhe alegaua se nã emtẽdião / e reprycamdolhe elle Declarãte sobre Isso / o dicto frey valyntim ficaua cõ sua opinyão / E Disse mays q̃ ouuyra dizer ao dicto frey valemtim ẽ outra pratica omde cõ elle se achou / q̃ mays querya hũa cõ^{ta} de prata q̃ hũa bemta / ao q̃ elle declarãte se calou e lhe nã respondeo nada e se foy / E disse mays q̃ ouuira dizer em outra pratica ao dicto frey Valentim q̃ a diuyna escrytura auya de andar em lymgoajem / e a myssa se auya de Dizer na propria lymgoa De cada huũ p^{a} q̃ todos a emtẽdesẽ / q̃ nã era mylhor a obra cõ voto / q̃ sẽ elle / e q̃ nysto não erraua Erasmo / nẽ lhe achaua nhũ error / e q̃ era outro s^{to} agostinho e asy Dizia mays o dicto frey Valemtim q̃ os theologos escolasticos erã rãs do Egipto / e q̃ nos tirarão a fee esperãça e charydade / E dizia mays q̃ era prophisya de hieronimo sauaronola / propheta de D$\tilde{s}$ / q̃ se auya a theologia de acabar como ha sofistarya / E Disse mays que ouuira dizer ao dicto frey Valemtim / falando no papa rimdose pguntaua se se tinha o papa o carater no dedo ou na unha ou no cotouello / e nã sabe elle declarante / o q̃ o dicto frey Valymtim querya dizer nas dictas palauras / se era zombar do papa se tyrar os caracteres / E dise mays q̃ tambem ouuyo dizer ao dicto frey Valymtim em outra pratica q̃ mylhor serya casarẽse os sacerdotes q̃ estarẽ amãcebados declarando Isto / dizemdo / q̃ nã querya Dizer q̃ era mylhor ho estado Dos casados q̃ dos castos / se nã q̃ menos mal serya estarẽ casados q̃ amãcebados / e q̃ deseiava De ver hũa Ig.^{ra} em q̃ os sacerdotes fosẽ poucos e doctos e casados / e q̃ ho emfadauão tantos frades e tamtas religiões / e q̃ pouco lhe darya ver Espanha como Alemanhã / declarando Isto Depois em outra pratica a elle Declarãte / por lhe falar nysso pedindolhe q̃ se declarase / como emtendia preposição tam escandalosa Dise o dicto frey Valemtim q̃ querya Dizer nas dictas palavras / q̃ o zelo q̃ tem os lutheranos em guardar a sua secta / querya elle q̃ tyuesẽ os catholycos em guardar o seu euãgelho / E disse mays q̃ em outra pratica q̃ tiuera cõ o dito frey valentim / lhe ouuira dizer q̃ a payxão de x$\tilde{p}$o se nã auya de chorar / e argoindolhe elle declarãte a dita proposyção de Impia e cruel / se Declarou o dicto padre / dizendo q̃ se nã auya de chorar como agora se chora / cõ as camdeas apagadas e com grytos / E dise mays em outra pratica o dicto frey Valemtim a elle declarãte q̃ ẽ nhũa man^{ra} se podia Jurar na ley euãgelyca / e alegandolhe elle declarãte hũa autorydade do propheta hieremyas q̃ diz jurabis vivit d$\tilde{n}$s in veritate et Juditio et Justitia [*Jeremias, IV, 2*] o dicto frey Valẽtim Respondeo q̃ Isto premetia D$\tilde{s}$ aos Judeos na ley uelha / mas q̃ o defemde aos xpaãos no euãgelho / declarãdose mays q̃ emtendia dizer por as dictas palavras q̃ se nã auya de Jurar em nhũa man^{ra} por cousa leue como Dizião alguũs theologos escolasticos. E disse mays q̃ elle declarãte q̃ ouuio Dizer ao dicto frey Valemtim em

outra pratica / q̃ nã são licitas as Demandas na ley euãgelyca» (Dep. de Fr. João de Jesus, O.E.S.A., de 20 de Junho de 1560, fls. 14v-16v). [3] «.... dise elle tª q̃ quamdo o Anno pasado ueyo hũa bulla do Stº padre em q̃ derogaua as confraryas e Algũas Indulgemcyas e petitorios chegou o dito padre frey Valemtim a huũ padre p̃ nome frey fernando q̃ estaua praticamdo com elle tª e dise escontra o dito padre frey fernando çertas palauras de que Agora nom he lembrado em q̃ demostraua nellas gramde contentamtº em o papa as rreuogar como quem A ellas nom tinha afeyção nem Amor nem sentia bem dellas /. E q̃ mudou logo a pratica e falou em outras cousas e se foy daly / E q̃ Isto era Já no tp̃o q̃ o dito padre frey Valemtim estaua rreteudo no dito mostro por parte deste Stº Officio» (Dep. cit. de Fr. Duarte, O.E.S.A., fls. 151v). [4] «foi elle perguntado pello outauo artigo q̃ lhe foy lido e dise elle testemunha q̃ sabe que o rreo era mujto contrairo a demandas mas não he lembrado ouujrlhe dizer que não eram licitas na ley euamgelica e tambem era muito Imigo de Jurar e dizia q̃ em nenhuũ modo se auia de Jurar e q̃ aquella autoridade do euamgelho q̃ diz nolite Jurare omnino/ era preceito e non cõselho» (Dep. cit. de Fr. Antão de Santa Maria, fls. 160v).

D) *Sobre o clero e o monacato* — [1] Chegando a Tavira, soube que Fr. Valentim, no ano passado, pregando «na hermjda de nossa sõra q̃ estaa Jũto do moisteyro Das freyras bernardas q̃ estaa na atalaya / no dia de nossa sõra amte natal / Dissera na pregação / q̃ nã auya de auer mays q̃ hũa misa pro vyuis e outra pro Defunctis» (Dep. do Lic. João Freire, Pároco de Tavira, de 19 de Junho de 1560, fls. 9). [2] «.... frey Valemtim era mestre dos nouycos em o tempo q̃ elle declaramte foy nouyço e q̃ auera oyto Annos pouco majs ou menos depois de elle tª ter feyto profisam seys meses pouco majs ou menos uimdo o dito padre frey Valemtim de fora doutro mostro dise a elle tª depois q̃ soube q̃ Ja tinha feyto profisom q̃ folgara de o não Achar profeso pª lhe Acomselhar q̃ nam fizese profisam e elle tª lhe dise pª q̃ padre auya de Amdar na hordem sem ser profeso e emtam lhe dise o dicto frey Valemtim q̃ para lhe Acomselhar que fizese profisão ore tantum / e não com Intençã de se obrigar aos uotos q̃ era milhor seruir a Dš sem obrigaçam e com lyberdade q̃ com obrigaçam dos uotos» (Dep. cit. de Fr. Miguel de Todos os Santos, fls. 149-49v). [3] «.... estando elle tª hum dia lemdo ahy no seu mostro p̃ a vida de sam frco e lemdo em hũa parte em q̃ diz q̃ no seu mostro nom aja mais do q̃ huũa misa conuentual / o dicto padre frey Valentim ouuymdo aq̃lo por estar ahy presemte dise em manra de contemtamtº / se eu fora papa / e elle tª por ter ya dantes ouuydo q̃ o dito padre frey Valemtim disera q̃ nam auya dauer mais de hũa misa pro uiuis e outra pro defuntis lhe pareceo Isto mal e lhe dise q̃ se calase» (Dep. cit. de Fr. Duarte, fls. 151). [4] «.... auera tres ou

quatro somanas pouco majs ou menos q̃ estaa soo em sua companhia e q̃ em este tp̃o lhe ouuyo dizer p uezes q̃ elle se rrya das cirymonyas do papa e como daua a beyjar o pee e trazia Alabardeyros e punha mitra com tres coroas e q̃ non sabia omde tinha o carater se no dedo se no cotouelo se omde / diz^{do} o dicto padre q̃ o Acusauam destas cousas e q̃ ainda Agora o dizia q̃ o papa nom era Rey q̃ era uig^{ro} de xp̃o e que p^{a} q̃ erão tres coroas» (Dep. cit. de Gaspar Gonçalves, fls. 171-71v). [5] «.... e q̃ lhe parecya q̃ Abastaua duas misas em cada Igreja hũa pro uiuis outra pro defuntis e pguntado se disera no dito sermão q̃ non auia dauer majs q̃ hum ou dous clerigos em cada Igreja dise q̃ nom era diso bem lembrado mas q̃ se Alguũa p^{a} ha q̃ Iso diga q̃ o dirya cõ feruor da pregação mais q̃ com tençom de errar e q̃ se o dise foy mal dito» (Interrogatório cit. do Réu, fls. 43v-44.—Esta parte do interrogatório liga imediatamente com a que reproduzimos a p. 46, nt. 4). Vejam-se também a al. C, n.º 2, e a al. E, § I e § II, n.ºs 1, 4-7, 12, 14, 20 e 22.

E) *Declarações autógrafas do Réu* — I. A declaração subscrita por Fr. Valentim, depois de julgado no Capítulo de Lisboa, parece ser o autógrafo de fls. 163-63v. Diz assim: «Propositiones erroneae falso mihi Impositae: Nom sea de chorar a paixam de Christo. [A proposição pode reproduzir incompletamente a doutrina de Erasmo nas *Annotationes in Novum Testamentum*, Lc. XXIII, e no *Enchiridion Militis Christianae*, col. 54, e está em consonância com a reacção de alguns renovadores do século XV contra as formas exageradas do culto da «Mater Dolorosa»: cfr. L. Febvre, *Au Coeur Religieux du XVIe Siècle*, pp. 42 e 333]. Em ninhũa maneira sea de jurar. Orar aos santos he Descõfiança / nẽ seruẽ aderẽcias cõ o Rey e sñor q̃ nos estaa cõuidando q̃ lhe roguemos. O fausto do papa he cõtra a ley de Cristo. Nam hay purgatorio. Nã hay Indulgencias. Obra feita cõ voto nã he milhor q̃ a feita sem elle. As religiões sam seitas. a gloria essencial dos santos e acidental nã se tira da escriptura. nã se acha no euãgelho q̃ deuamos obediẽcia a homẽs. nẽ que as leys positiuas obriguẽ a pecado mortal. liberũ arbitriũ nõ educitur ex sacra scriptura. q̃ nã sam boas muitas misas nẽ muitos sacerdotes. milhor seria casarẽse os sacerdotes q̃ ja sam sacerdotes. Confessio fidei meae: Todas estas proposições como ellas estam ego abominor detestor et judico erroneas scandalosas e muitas dellas hereticas e Impias et amplector as suas oppositas....» (fls. 163).

II. Na sessão de 29 de Agosto de 1561, depois de admoestado mais uma vez a descarregar a consciência, apresentou a seguinte declaração autógrafa: «[0] In nomjne dñj nr̃i Jhũ Xp̃i amẽ. Sñores Inquisidores. lendo eu algũas vezes a sagrada scriptura e vendo a perfeição de uida q̃ noso sñor pede e pondo os olhos em nossos

costumes me pareceo certo q̃ m^to nos faltaua de chegarmos aquella pfeiçam polo q̃ desegei p^a mayor pfeiçõ de nossa Vida q̃ a igreja ordenasse algũas cousas q̃ faziã ao caso de se euitarẽ pecados e o pouo xp̃ão receber mayor luz da q̃ ẽ algũs uejo.

[1] Desegei prim^amt^e q̃ se ordenasse de senã darẽ priorados e uigairarias e curados dalmas senã a quẽ pregasse ordinariamt^e a suas ouelhas todolos domingos e santos p^a q̃ desta man^ra o pouo de D̃s tiuesse pasto de boa doctrina soficiẽtemt^e o q̃ nã he agora ẽ m^tas p^tes por falta disto.

2.º desegei p^a effecto de ser alumiado na doctrina de xp̃o o pouo xpão q̃ nã lhe deffendessem as escripturas ẽ sua limgoa p^a q̃ pois ja os homẽs folgã de ler lessem antes a doctrina do sp̃^to santo q̃ outros liuros de uaidades q̃ merecẽ ser prohibidos da xp̃andade porq̃ Insinã m^tas torpezas.

3.º desegei q̃ a igreja ordenasse os diuinos officios e missa ẽ lingoa q̃ o pouo ẽtendesse p^a q̃ quãdo nã ouuesse sermão lhe seruisse de sermão ouujr ali a epistola e euãgelho.

4.º desegei q̃ pois a experiencia de seiscẽtos annos e mais nos mostrou q̃ os clerigos nã guardã tam pfeita castidade como requere seo officio q̃ a santa igreja como mãy piadosa cõdecẽdesse cõ sua fragilidade p̃ euitar fornicações e pecados e admitisse aas ordẽs casados como fit apud grecos. confesso ser mais alta pfeiçã o estado dos continentes. e q̃ a igreja latina teue santa ẽtẽçãm porẽ socedeo o contrajro em mujtos que nã guardã o q̃ sam obrigados. e claro esta q̃ pode a igreja fazelo se quiser.

5.º desegei q̃ assi como ategora a igreja decernira por tp̃o da profissam os quatorze annos de idade e de prouaçõ hũ anno q̃ alargasse este tp̃o majs de man^ra q̃ fizessem os religiosos a profisam depois de terẽ mais tp̃o uiuido no most^ro e sendo de mayor idade. nã porq̃ aquelle tp̃o nã baste p^a obrigar. mas porq̃ uemos q̃ muitos tornã atras aqueixãdose que entrarã mui moços e se saem algũs e nã guardã os uotos como uemos. e ainda buscam cousas nam muito legitimas p^a seus breues. louuei muitas uezes a ordẽ de santo aloi dizendo q̃ ali goardauam os homẽs castidade pobreza e obediencia ainda q̃ nã tinhã feito uoto e q̃ quãdo algũ se queria sair ou ho queriã lançar se hya sẽ escandalo. o q̃ nã acõtecia omde auia uotos. confesso ser o uoto boa obra e milhor a q̃ cõ elle vai feita. mas tambem he mais obrigatoria e p^a quẽ ho nã guarda fica em laço.

6.º desegei q̃ os sacerdotes se ordenassem de mais idade e de mayor soficiencia de sciencia do q̃ se agora costuma p̃q̃ se D̃s nã queria q̃ tocassem os uasos da sinagoga senã homẽs de trinta annos quãto isto mais cõueria aos q̃ dizẽ missa. [A mesma opinião em Caetano; cfr. *Concilium Tridentinum*, t. 12.º, pp. 34-37] em

algũs cõfessores hay grãde ignorancia. maxime em algũs curas de aldeas q̃ estou espantado como hũ bispo acaba cõsigo de lhe encomendar taes officios.

7.º desegei q̃ as missas se dixessem sem algũa esperança de Interesse como fazem os de Jhũ prmeiº por se tirar este costume de falar quanto se paga polo trintairo de santo amador e quãto polo de sam gregorio quãto pola missa cãtada e quãto pola rezada. 2.º porq̃ uejo chegarẽ se algũs sacerdotes Indinamte ao altar cada dia estando ẽ pubricos pecados por nã perderẽ o Interesse. 3.º porq̃ cõsta q̃ algũs tomã mais missas das q̃ dizẽ. 4.º porq̃ os curas aas vezes deixã de dizer as missas obrigatorias ao pouo por dizerẽ as de esmola. 5.º porq̃ ainda nos mostros nos obrigam a dizer missa cada dia e não sei se cada dia esta homẽ desposto.

8.º desegei q̃ a santa igreia ordenasse e quisesse q̃ os seos preceptos obrigassem a so pena e nam a culpa. o q̃ ella bem pode fazer se quiser. e pareciame razoavel porq̃ vejo muitos pecados agora q̃ elles obrigã a culpa. ou ao menos folgaria q̃ nam fossem tantos como sam os que obrigassẽ a culpa. e ja dixe q̃ se cõ o euãgelho e preceptos de D̃s ajuntarmos os humanos da igreja e das leis ciuis q̃ mayor jugo he este q̃ o da lei velha porq̃ tem preceptos mais em numero e mais difficultosos a meu parecer.

9.º desegei q̃ das indulgencias algũas nã fossem tam largas como sam. porq̃ trazẽ 48 mil annos e 48 mil quarentenas de pdão. dixe eu. o mũdo ate xp̃o não foi mais de seis mil annos a mto ou ate 7000. e nos estamos ja no fim do mundo ou demos que dure outro tanto sam 7000 annos. pois se ali se ha de acabar o purgatorio pª q̃ he Indulgẽcia de 8000 annos e de cẽ mil annos? tãbẽ me parece bastar dizer cõcedemos remisam da pena sẽ acrecẽtar da culpa p̃q̃ os theologos dizem q̃ o papa nã pdoa e remite a culpa nisi mediãte sacramto.

10.º desegei q̃ se abreuiasse a sciencia scolastica. por me parecer q̃ tẽ muitas questões desnecessarias e outras Inutiles. pelo q̃ me parecia razoavel hũ cõpendio nella e digo minha culpa q̃ muitas vezes me ri destes teologos scolasticos chamãdolhe nomes dizẽdo q̃ erã frios em sua doctrina e q̃ nã tinham q̃ uer cõ os doctores antigos. e q̃ todos tratauã as mesmas questões e q̃ nã cõcordauã hũs com os outros e q̃ fizerã seitas hũs contra outros sendo hũs thomistas outros scotistas outros ocamistas e q̃ quãdo disputauã pareciã rans q̃ assi se cõfũdiã nos brados q̃ dauão. e q̃ alargarã muito a lei de D̃s dizẽdo q̃ nã eramos obrigados a socorrer ao proximo senã em ultima necessidade e q̃ ultima necessidade deziã quãdo hũ esta cõ a cãdea na mão. e q̃ ainda entã com hũ a.º que nos torne o q̃ recebeo si venerit ad fortunã pinguiorem e q̃ diziã q̃ nom eramos obrigados amar a D̃s nẽ o domingo nẽ pola somana senã quãdo queríamos receber algũ sacramto ou estauamos pª morrer. e q̃ mais me cõtentauã os antigos q̃ estreitarã isto mais. alegãdo ainda algũs na decraraçã dalgũs textos da

escriptura. tãbẽ me ri delles dizẽdo q̃ discordauã em cousas graues e fasia q̃ ficassemos em duuida como na resoluçam de quantas erã as ordẽs. em quantas se Imprimiam carateres. e q̃ deixauã os nomes da escriptura e usauã antes dos de Aristoteles chamãdo a fé esperança e charidade e outras vertudes habitos chamãdolhe a escriptura dona spiritus.

11.º desejei q̃ en cada prouincia se fizessẽ concílios prouinciaes de dous em dous annos como antiguam^te pera mais deligente obseruãcia do bõ governo porq̃ veio q̃ as ordẽs q̃ tem isto estam milhor remedeadas q̃ as q̃ carecẽ deste capitolo.

12.º desegei q̃ assi como a Santa Inquisiçã entende nos q̃ comẽ carne ẽ coresma assi entẽdesse nos q̃ estando pubricamente amãcebados dizẽ missa cada dia e ja dixẽ. ẽtẽde a Inquisiçaõ naquillo e nã nestoutro. parecẽdome certo mais graue e mais escandaloso este derrad^ro pecado por ser cõtra D$\tilde{s}$ e contra a Igreia e contra o bom exẽpro q̃ aquelloutro q̃ as vezes nam he tão manifesto.

13.º desegei q̃ se determinasse esta duuida, s. q̃ algũs doctores famosos dizẽ q̃ o estado dos frades claustraes est status dañationis. se dizẽ verdade pareceme que se deuiã tirar da igreja. e nã fauorecer com priuilegios / ou se aquelles doctores nã dizẽ bẽ / q̃ se auia de reprouar.

14.º desegei q̃ os comẽdadores de x$\tilde{p}$o dauis de santiago ou guardassem os tres votos q̃ prometem ou se hos nam am de guardar q̃ so fezessem o voto de obediencia p̃q̃ nã veio de q̃ serue prometer castidade e casarse. pobreza e ter proprio.

15.º desejei ver determinada esta questão se o xpão q̃ nam tem cargo de Just^a pode desejar q̃ se nã queimẽ os hereges. p̃ q̃ parece q̃ a igreja nã quer q̃ se queimẽ pois roga p̃ elles e pede q̃ os nã matẽ e pareceme q̃ ja dixe q̃ o xpão se auia de cõformar nisto cõ a igreja p̃ me parecer q̃ ella nã he hipocrita q̃ dis hũa cousa pola boca e tẽ outra no coração.

17.º desegei que se mãndassem pintar os Imagẽs de man^ra q̃ representassem. s. q̃ a Imagẽ da Madalegna se pintasse como quãdo ella era santa e nã como quando era vã e mundana. e q̃ ouuesse menos e estiuessem somẽte ẽ lugares honestos e nã como agora q̃ estã por hi sem reuerẽcia. itẽ q̃ as reliquias se aprouassem prim^ro q̃ se deixassẽ trazer e prouado serẽ verdad^ras estiuessem em lugares decẽtes. agora vemos serẽ tantas e q̃ cada molher a modo de falar diz q̃ tẽ do lenho da cruz q̃ ja se nã tem ẽ tanta reverẽcia. [Doutrina semelhante à deste número, no Cardeal Contarini: cfr. H. Jedin, *Il Tipo Ideale di Vescovo*, p. 34].

18.º desegei ver decrado pola igreja este percepto da correiçã fraterna por me parecer q̃ se nam guarda p.^a sabermos quãdo ou como obriga ou como se entende o q̃ x$\tilde{p}$o diz.

[19] pareceme q̃ ja dixe q̃ nã me cõtentaua este modo de falar dizeime hũa missa a tal santo e q̃ milhor se diria dizeime hũa missa de tal santo p̃q̃ a Igreja nã offerecia a missa s. a xp̃o ao santo senã a o padre. pareceme q̃ li isto em Ambrosio chaterino In expositione canonis.

[20] muitas vezes me ri dos cerimoniaticos. s. q̃ acabado que cumprẽ cõ as cerimonias se descuidam no sp^to^ e no que mais releua, nam digo q̃ sam mas as cerimonias mas digo q̃ o de mais pezo pede mais deligencia e cuidado. quẽ se nã rira de ver hũ clerigo nã querer dizer missa sẽ lauar as mãos e dizela sem se cõfesar de seus pecados pubricos? claro esta q̃ nã ha de dizer missa sẽ se lauar porẽ m^to^ mais Importante he que se confesse. o bispo hade ter o bago na mão ao euãgelho, porẽ mais Importante he q̃ faça guardar o euãgelho e o mãde Insinar. e quãdo eu vejo a cerimonia e vejo depois q̃ passa carta de cura a homẽs idiotas q̃ nẽ sabẽ curar a si nẽ aos outros. riome. ajnda q̃ este meu riso mais he choro e dor das cousas nã andarem mais as dereitas.

[21] Ja dixe q̃ me nã cõtentaua o costume de pregarẽ a paixam da man^ra^ q̃ algũs pregadores niso tem, s. cõ as cãdeas todas apagadas e cõ Inuẽçoes q̃ elles as vezes trazẽ p^a^ fazerẽ chorar. nẽ aquelle chorar ali a gritos me farta muito. mais queria hũas lagrimas q̃ saẽ de cõsideraçam do q̃ xp̃o p̃ nos padeceo. ja disse q̃ auiã os bispos de deffender q̃ nã fossem os parẽtes dos deffuntos chorãdo cõ os corpos mortos como agora se costuma p̃q̃ me parece q̃ assi o li nũ cõcilio. [Opiniões idênticas em Erasmo, *Declarationes ad Censuras Lutetiae*, pp. 824F e 825F-826B].

[22] ja dixe q̃ me parecia muito demasiado o fausto dos sũmos pontifices cardeaes e bispos e as vezes me ri disto. do q̃ digo minha culpa. ouui dizer que o papa marcelo cerceaua os gastos de sua casa e certo q̃ me parecia bẽ e assi ouui louuar isto nelle por bõ e assi me parece q̃ seria se os outros fizesem o mesmo pareceme q̃ me alembra q̃ nũ cõcilio prometeo o papa de reformar sua curia ou sua casa. donde parece q̃ a muitos parece bem o meo neste caso. hũ padre q̃ foi priol de santiago de tauilla f^o^ dum jan^o^ ou luisa me dixe q̃ hũ papa quisera reformar a roma e q̃ chamãdo a cõsistorio mãdou q̃ lhe dessem p̃ escripto tudo o q̃ p^a^ este caso parecia bẽ q̃ se reformasse e chegado o termo assinado derã lhe huũ liuro de cousas dinas de reformaçã o q̃l como elle ho visse p̃ serẽ muitas has leixou todas e me dixe aquelle padre q̃ elle mandara o liuro Impreso de Roma aqui a lixboa a seo pai. e cuido q̃ este foi o papa Paulo terceiro. nã he logo alhea do animo xpão deseiar algũa melhoria na repubrica xp̃am maxime dizẽdo o concilio tridentino q̃ determina de Instaurare mores eclesie lapsos tam In cler. q^m^ In populo. o q̃ elle fezera se se acabara. mas agora este ho acabara aspirante cristo» (fls. 65-67v).

III. Esta exposição é aclarada, nalguns dos seus passos, por outra que se encontra junto dela e cujo teor é o seguinte: «Jhũs. Sñores quãto hc acerca dos samtos digo que.

[1] nũca me fartarã m^to hũas deuações q̃ vejo. s. tomar a coroa de santo sp̃^to. leuar olhos de cera a samta luzia e pn^as [=pernas] de pao a santo amaro e cousas a estas semelhantes. nũca dixe q̃ eram mas nem agora o digo mas queria ver estas deuações de modo q̃ quẽ as faz acuda prim^ro a cõfisam e aa ẽmẽda da uida tirandose dos pecados q̃ Ds̃ as vezes da os trabalhos e doẽças e isto feito queria q̃ chamassẽ os santos en sua ajuda. prẽderse a Imagẽ do menino Jhũ e de santo ant^o não me parece bem.

[2] no demais nũca dixe ser mao ẽcomẽdarse hũ aos santos nem negey ser bõ e ho preguei Insinei p̃ bõ e ho fis e faço. e assi ho cri e creo dũ modo absit a descõfiança cuidãdo algũ q̃ ho nã ouuira Ds̃ p̃ si sem Intercesam dos santos. porq̃ Ds̃ tem prometido q̃ se nos ouuira se ho nos chamarmos.

[3] mas falãdo da fiuzia q̃ deue o xpão ter em Ds̃ dixe. todo xpão deue estar certo q̃ Ds̃ he seu pai piadoso e benino q̃ deseia mais de ho pdoar cõsolar ouuir e saluar do q̃ elle mesmo isto deseia. e q̃ da parte de Ds̃ se nelle nã ha Indisposiçam hai poder e querer ouuilo cada vez q̃ de coração ho chamar. e que ainda q̃ seia pecador se elle se arrepende q̃ Ds̃ he hũ mar de bõdade q̃ lhe quer pdoar. e q̃ assi como o sol nã nega sua luz a ninguẽ muito mais Ds̃ esta offerecẽdo sua misericordia a todos. e q̃ p^a cõ Ds̃ nã hai necessidade doutra aderẽcia senã xp̃o polo q̃l temos aberta a porta ao padre segundo o q̃ lemos p̃ quẽ habemus accessum ad patrẽ In confidentia. no qual estam todalas promessas como diz o apostolo e todolos tesoiros de misericordia do q̃l se diz q̃ se ipsum negare non potest. dõde sãm paulo nos exhorta dizendo q̃ accedamus cũ fiducia ad tronũ gratiae eius.

[4] mais dixe q̃ nã me cõtentaua m^to este modo de Insinar, o somos pecadores e p̃ isso tomamos os santos por auogados p^a cõ Ds̃ como qua buscamos aderẽcias p^a cõ os reis e grandes. a rezã he p̃q̃ isto he pintar a Ds̃ como pintamos hũ rei q̃ me nã conhece. e de quẽ duuido se pedindolhe eu o q̃ me faz mister mo querera dar e p̃ isso tomo p̃ Intercessor a quẽ me mais conhece e tẽ major võtade. de Ds̃ nã auemos de duuidar se nos quer dar e fazer bẽ p̃q̃ santiago diz q̃ si q̃^s [= quis] Indiget sapientia postulat adeo postulet eum in fide nihil hesitans qui enim hesitat non cogitet et accipiat eis. como diz q̃ da p^te de Ds̃ auemos de crer q̃ nos quer dar nẽ ha no ceo santo q̃ tanto conhecim^to tenha de my como Ds̃ nẽ q̃ me tanto ame nem q̃ tã solicito este por mỹ. antes se ho santo me ha de ouuir e saber de minha necessidade Ds̃ lho ha de reuelar. e pois assi he a rezã mostra q̃ cõ esse mestre deuemos prim^o falar e a elle prim^o pedir.

[....5]. nã hai que temer nẽ q̃ arrecear de yr a Ds̃ nẽ hai necessidade de outra aderencia. nẽ ha pode auer milhor q̃ xp̃o. o q̃ o pai nã der por xp̃o nã dara por ninguẽ. elle ual mais cõ o padre e assi milhor nos despachara e mais presto q̃ outro ninhũ. a elle pos o padre p̃ Intercessor e medianeiro ẽtre nos e si. elle he noso auogado e procurador apud patrem ipse Interpellat pro nobis: ergo seguro esta de sair bẽ despachado o q̃ se a elle encomẽdar. oraçã p̃ oraçã mais assinha sera ouuida e despachada a q̃ se fizer a xp̃o q̃ a q̃ se fizer a sam pedro p̃q̃ aquella leo estar feita promesa de ser ouuida e fauorecida mais uezes.

[6] O sou pecador nã mereço de ser ouuido. se es pecador e nã mereces ser ouuido olha q̃ nã mereces a uida e Ds̃ ta da nã mereces o pão q̃ comes e Ds̃ to da. pois assi te dara sua graça se lha pedires ainda q̃ a nã mereças. [Segue-se larga citação de autoridade escriturárias]. Hora os q̃ depois de tam craras autoridades e tam manifestas e tam euidentes promessas e tam repetidas e cõ Juramento cõfirmadas ainda dizẽ nã me ha de ouuir Deos. sou pecador que sei eu se me querera ouuir (como eu ouui dizer a muitas pessoas) pareceme certo q̃ ou nam consideram estas cousas ou cõcebido o temor de Adão tem algũa duvida de serem ouuidos de Ds̃ [.....].

[7] Dirmea algũ. logo pª q̃ he orar homẽ os santos? oh nam digo eu q̃ isso he mao ou q̃ nã he bõ. sabe tu primº o que has de sentir de Ds̃ q̃ orar aos santos alem de si ser acto bõ e pio tambẽ he bõ exercitarmolo pª mais tempo perserverarmos em oraçam....» (fls. 168-68v).

IV. O processo contém ainda outra exposição autógrafa que se nos afigura de importância para a reconstituição do pensamento do frade. Diz assim: «[1] Aos doutores escolasticos por vezes chamej nomes. porẽ nẽ de todos se dixe isto porq̃ a muitos louuei e a santomas principalmte. nẽ o q̃ se diz contra os q̃ a brados estam disputando e se vangloriã quãdo uẽcem aos outros se deue Interpretar ser ditos contra todos. pois esta claro q̃ so falo dos q̃ disputam o q̃ diz aquelle milhor proua q̃ da major brado. quãdo digo q̃ aquelle mais sabe q̃ sabe mais chimeras nã reprẽdo a sciencia mas a opiniã dos q̃ por ella estam Inchados e uãgloriosos. nẽ se diz q̃ tirarã a fe esperãça e caridade p̃q̃ creamos terem errores. mas p̃q̃ o seu modo de proceder he p̃ questões a meu gosto frias e assi acostumamos a falar. tiroume a uontade de comer este manjar p̃ dizermos q̃ uẽ tam frio ou mal cõcertado q̃ nos nã moueo o apetito. de modo q̃ o sentido era pª pias orelhas q̃ nã acẽdem o coração humano na fe esperãça e caridade os doutores escolásticos quãdo falã destas virtudes como os eclesiasticos.

[2] q̃ a escolastica disciprina falsamte se chama teologia. nã sinto eu isto tã cruamte pois nella se trata dos misterios de nossa fe e sacramentos della e dos

diuinos preceitos gloria e Inferno. mas q̃ muitas das questões q̃ se nella desputam são mais logicas ou filosoficas q̃ theologas. ja o dixe muitos vezes. e o de Savaranola foi dito per contentionẽ. elle dixe q̃ so a fe se não hauia de enganar e as sciencias si.

[3] louuo a Erasmo, nã estou mal cõ Erasmo. se tem erros sera nos liuros q̃ eu nã li nẽ vi q̃ sam deffesos. e o argum^to dixe mais por exalçar o euangelho.

[4] o euangelho se os mayores quisessem folgaria eu q̃ todos o lessem cõ piadoso affecto e cõ desejo de viuerẽ como ele mãda.

[5] castigã os Inquisidores aos q̃ comẽ carne em coresma que he cõtra o precepto da igreja e nã aos sacerdotes amãcebados q̃ he cõtra o precepto de Dš. eu nã uejo q̃ daqui se tire senã q̃ se auiã de castigar mais grauem^te os pecados q̃ sam cõtra Dš q̃ os q̃ sam cõtra a igreja: ceteris paribus. nũca dixe ser inculpavel quebrar o mãdam^to da igreja. amtes em meus sermões muitas vezes o dixe e afirmei. arguindo e reprẽdendo aos q̃ nã jejuauã a coresma e casauã clandestinam^te

[6] algũas palauras dixe rindo cõ outros da mitra do bago dos carateres das pedras da mitra azuis e uermelhas e da cruz no pe. prouocado as vezes. salua tñ semp fide quãdo a cousa he de fe. como he do carater. nẽ tampouco se dixera por escarnecer absolute destas cousas.

[7] Este he o sincero sentido das palavras q̃ tenho ditas. e que sem duvida pretendia. mas com isto cõfesso auerme descuidado p muitas vezes em falar e repetir estas cousas taes porq̃ (ainda q̃ prouocado as uezes ou disputando) ouuera de olhar todauia nã serẽ bẽ ditas e poderẽ escandalizar a orelhas mais pias q̃ as minhas. no q̃ eu cõfesso auerme descuidado. e de nã ter em minhas palauras mais tenção e acato. digo minha culpa e demando perdão. cõ protestação da ẽmenda» (fls. 164).

F) *O processo na Inquisição* — Daremos aqui alguns textos expressivos sobre a urdidura e trâmites do processo de Fr. Valentim. [1] «Disse q̃ era prouincyal da dita hordem e soperior do dito padre e tambem era Inquisidor e Juiz dos seus frades por priuilegios q̃ dito tem do S^to padre / e q̃ nhũa cousa sabya q̃ ouuise dizer ao dito padre frey Valentim mas q̃ Algũas cousas lhe diserão delle e mandou sobre Iso a tauila Ao padre frey Joam de Jhũu Amoestalo fraternalm^te o q̃l trouue rrecado diso q̃ lhe parecya q̃ ficaua emmendado Ao q̃l elle padre se rremete e depois o mãdou uir A esta cydade e o rrepremderão em cap^o e lhe deram A pñcya [= penitência] q̃ lhe pareceo A elle e Aos definidores da sua hordem conforme a sua rregra / e q̃ elle tem Agora gramde scrupulo p^a testemunhar niso q̃ lhe pedẽ q̃ o iscusem diso por Amor de noso sõr» (Dep. cit. de Montoia, fls. 147). [2] «Disse q̃ elle o nã uiera Dizer a este S^to officio

porq̃ tamto q̃ ueyo de tauyra / Deu Comta de todas estas cousas q̃ tem dito ao padre frey luis de mõthoya seo perlado / e lhe deo huũ asynado seu / em q̃ dizia e protestaua ficar desobrygado / de uir denũciar as dictas coisas neste S^to^ Officio pois lhas dizia a elle como perlado q̃ era / q̃ per uertude de seus peruilegios / podia castigar o dicto padre frey Valẽtim / e prouer no caso / como lhe parecese seruyço de nosso sõr / e ho dito padre mõthoya lhe disse q̃ abastaua dizello a elle pois por uertude de seus peruylegios podia nysso entẽder / e cõ Isso ficaua desobrygado de o uir dizer a Sta Inquysyção / e o mesmo lhe disserão algũs padres letrados da casa cõ quẽ ho comunycou» (Dep. cit. de Fr. João de Jesus, fls. 17v-18). [3] «E Asy lhe ouuyo dizer das p^as^ q̃ queymauão em Castela q̃ as freyras hyão Camtando mostramdo Alegria e Abraçamdose huũas com as outras e damdo paz e diz^do^ q̃ moryam martires [Foi uma das acusações contra o B. Juan de Ávila na Inquisição. Cfr. Sala Balust, *ob. cit.*, vol. 1.º, pp. 68 e 73] e q̃ Iryão cear com X̃po e q̃ asy o deziam outros p^as^ tambem das q̃ la queymauão diz^do^ o dito padre frey Valemtim q̃ asy poderya ser como elles dezião e q̃ lhe parecya Asy pello seu feyto delle e q̃ este officio durarya enquanto D̃s quisese e que tantos mataryão ate q̃ se emfadasem e q̃ em framça Ja non auya Inquisyção q̃ matarão tamtos Ate q̃ se emfadarão [....] e q̃ lhe ouue dizer quamdo tangem A companhya da portarya / Ainda Aql^es^ filhos do diabo não Acabam de fazer mal A seus proximos q̃ nom sabem o q̃ fazem / e q̃ sam como os rrabinos dos faryseus q̃ não sabem o q̃ fazem e q̃ todos os q̃ foram por este caminho errarão e q̃ nom lem os lyuros da sagrada sytura senão quatro lyuros de mentiras» (Dep. de Gaspar Gonçalves, de 19 de Março de 1562, fls. 171v-72v). [4] «omtẽ mudarão a elle declarãte e ao dicto padre p^a^ outra casa no mesmo corredor / o dicto padre se pos a pintar na dicta casa em Cyma da porta huũ uulto de homẽ cõ seu capello como frade e cõ hũa palma na mão e o dedo da mão amostrando para rriba. Disse o dicto padre q̃ demostraua o dedo q̃ la estaua D̃s em cyma e q̃ auya De poer huũ titolo no derrador do vulto em o qual auya de dizer frey Valentim da luz frade de nossa sõra da Graça bôo letrado e theologo e pregador foy ao fogo cantamdo / [....] e que ainda oje elle declarãte ouuyo dizer ao padre frey Valentim q̃ Jaa auya sete ou oyto annos q̃ lhe parecia mal A Inquysyção e auer estes negocios de mortes na Inquysyção / e q̃ dizẽ qua q̃ a Igr^a^ q̃ he muyto piadosa / e q̃ asy he / mas q̃ elles qua a fazem lioa q̃ uay p^a^ afagar / q̃ arranha» (Dep. do mesmo, de 7 de Abril de 1562, fls. 175-76). [5] «E ouuindo tanger a campaynha do carcere esta somana sancta / Disse o dicto padre frey Valentim lobos casadores ainda esta somana sancta não cessãẽs / dizendo Isto pollos officiaes da Inquisição e que Dizendolhe elle cõfessante que era necessareo Aos homẽs terẽ conta com a lyngoa nesta Casa / pryncipalmente por que se pgun-

tauão os companheyros / disse o dicto padre frey Valentim / tal sou / qual sou / o que digo aquy direy no rrosto / bem sey que hey de morrer / mouro martire de Jhũ xp̃o / asy morrerão muytos polla uerdade / E asy morreo Isayas e heremias / huũ tostão tenho pª dar ao algoz como fez são cipriano / e q̃ a elle lhe desagrada o estado presẽte da Igrª e q̃ deseia rreformação / e que por Isso morre / pois que a mesma Igrª o pode fazer / tambem lhe ouuyo dizer / ao dicto padre frey Valentim / falando nas pessoas q̃ cõdenauão em castella e morrião por lutheranos q̃ erão homẽs De boa vida e de boõ espiryto e boõs pregadores / e que lhe parece q̃ lhe gabou o constantino de Castilla q̃ ou lhe disse q̃ o conhecia / ou por rrellação q̃ delle lhe derão o tinha por boõ / e q̃ era homẽ de liso espirito e lhe disse mays o dicto frey Valentim q̃ ouuyra pregar Ao padre toscano que algũas pªs dessas q̃ la queymarão plla Inquisyção en castella q̃ hião ha morte cõ grãde fiuza [= confiança] dizendo huũs aos outros — Irmãos esforçay e comfiay em xp̃o que hiremos cear com elle Dizendo mostrando mays arte como pª que a o aproua / q̃ não q̃ o reprouaua» (Dep. de Rui Gomes de 27 de Março de 1562, fls. 178v-79v). [6] «Tudo o que diz do luthero o dicto padre frey Valentim / afectao e diz quod nil dicit ex. sed lutheros / sed ex euãgelio et paulo / e que qua lhe acodem com durando e escoto / ora uede a deferença / ideo dicit arasmus expedit aut non prouocare lutherũ aut mellioribus rationibus agere / et quod monocus rome cõpeditus rogatus a pontifice ut scriberet qujquã aduersus lutherũ ut dimitteret eum liberũ noluit / quia nõ habebat quid contra Illum dicere possit» (*id.*, fls. 182v). [7] «pguntado se tem Agora em seu coração por majs uerdadro o q̃ tem os catholycos se o q̃ tem os lutheranos dise q̃ se tinha por fiel xpão [= Note-se que na linguagem inquisitorial os luteranos não eram cristãos...] e seruo de Jhuũ Xp̃o e q̃ proposição q̃ este comdenada por comcilyo uniuersal e pella Stª madre Igreja nunca A creo nem nũca as seguyo senão se fose por Inauertencya ou Ignorancya pguntado por q̃ causa lhe parcya mal nõ se queymarem os herejes q̃ se nom queryam tornar a fee e se castigaram / dise q̃ já tem rrespondido a Isto no papel q̃ tem dado / e lhe foy dito q̃ não tinha rrespondido a Isto particularmte q̃ era necesario rresponder a Isto e por elle foy dito q̃ sy tinha q̃ se uise / pguntado por q̃ causa tinha odio a Stª Imquisyção e lhe parecya mal auela pois nella se trata de rremediar as Almas e Redozilas ao gremyo da Stª madre Igreja dise q̃ elle como preso q̃ estaua nella folgara q̃ se Acabara oje e q̃ nom ouuese mais Inquisição por q̃ dos presos he desejar soltura e mais q̃ A espryencya mostra q̃ se nam aproueitou mto com ella por q̃ em framça A ouue mto braua e nom aproueytou nada / e q̃ Amtes q̃ o prendesem ja lhe nam tinha Amor pguntado q̃ era o q̃ lhe parecya dos herejes q̃ se nam queryam conuerter e q̃ auyam de fazer delles e se era bom deyxalos puerte-

rem os catholicos e fazerem mais mal na Igreja de Dŝ dise q̃ quamto aos herejes q̃ elles por sy mesmo confesam suas heresias q̃ destes lhe parece q̃ nõ falou nada / q̃ lhe parece q̃ A estes era rrezam q̃ os esperasem majs espaço do q̃ costumão para uer se tornão sobre sy / comforme o euangelho / omde dis, sinite utraq̃ cresre [*Mt., XIII, 30*] / e o de sam paulo omde dis ne forte resjpiscant a laqueis diaboli [*II Timot., II, 26*] / mas q̃ nam queremdo tornar depois de tempo competente e fazᵈᵒ dano q̃ emtão lhe parece bem q̃ se faça o q̃ a Igreja faz e como ella faz q̃ Acerca do queymar ou deixar de queymar q̃ Isto he penna de Justª q̃ se nam entremete niso [....]. pguntado se tinha mais deuoção A martim luthero e suas cousas ou Ao samto padre de rroma dise q̃ não tinha deuoção a hum nem Ao outro senão a Jhũ xp̃o» (Interrogatório do réu de 10 de Abril de 1562, fls. 194-95). Cfr. ainda as fls. 174-75, 177-79 e 183v-85, e veja-se também a al. E, § II, n.ᵒˢ 12, 15 e 18.

Note-se que Gaspar Gonçalves, alfaiate, e Rui Gomes, boticário, foram destacados para a cela de Fr. Valentim com a incumbência de o provocarem a falar sobre os temas indicados pelos inquisidores. Os seus depoimentos, pela sugestão recebida e pela necessidade de apresentarem serviço digno de recompensa, têm de ser lidos com a maior reserva. Além disso, confrontando-os, vê-se que o do primeiro, sobretudo, contém notáveis ampliações verbais.

NOTA XIV

1 — As edições das obras dos espirituais afectivos feitas em Espanha circularam bastante em Portugal, como resulta até da abundância relativa de exemplares nas bibliotecas nacionais. Aqui porém só nos interessam as edições feitas em Portugal. Temos notícia das seguintes:

I. *Imitação de Cristo*, Leiria, fins do séc. XV (cfr. R. dos Santos, *Mem. de Literatura*, vol. 8.º, p. 62); Lisboa, 1542; Évora, 1555 (texto espanhol com tradução que tem sido atribuída, assim como a das edições seguintes, a Fr. Luís de Granada, mas parece ser do B. Juan de Ávila. Cfr. L. Sala Balust, *Obras Completas del B. Juan de Ávila*, vol. 1.º, pp. 95-96); Lisboa, 1557; Lisboa, 1563.

II. *Vita Christi*, tradução portuguesa de Fr. Bernardo de Alcobaça, Lisboa, 1495. Cfr. R. dos Santos, *ob. e vol. cits.*, pp. 55-60; A. Magne, *O Livro De Vita Christi*, vol. 1.º, pp. XI-XIV.

III. Frei Henrique Hárfio, *Espelho de perfeyçam em linguoa portuguesa*. Vid. *supra*, pp. 118.

IV. Taulero, *Instituciones, o doctrinas del excelente theologo fray....de la orden de predicadores, en q̃ se enseña por spirituales exercicios llegar a la union del anima com Dios. En Coymbra, M.D.LI;* e *Exercícios e mui devota meditação da vida e paixam de nosso senhor Jesu Christo,* Coimbra e Viseu, 1571. As *Instituciones* foram publicadas juntamente com os *Tratados de vida espiritual* de Serafino de Fermo: os exemplares existentes na BNL são todos mais ou menos incompletos e omissos nesta parte, excepto o Res. 1676 P, que contém as *Instituições,* e o Res. 2473 P, o único integral. A BUC possui também um exemplar em bom estado das *Instituições* e do *Tratado.* Dos *Exercícios,* parece ter saído uma edição anterior, talvez de 1562, em Lisboa.

V. Serafino de Fermo, *Tratados de vida spiritual, que enseñan como el hõbre subira del estado del peccado a la cumbre de la perfection,* Coimbra, 1551.

VI. Nicolau Ésquio, *Exercicios spũais e diuinos per .... Tresladados de latim em romance portugues por hũ frade menor da prouincia da piedade,* Évora, 1554 e 1555.

VII. Fr. Jacques de Milão, *Liuro chamado Stimulo de amordiuino. Tira do do que fez Sam Bõavẽtura em Latim,* Lisboa, 1550. A obra figurava já, manuscrita, na biblioteca do Infante Santo: cfr. J. Soares da Silva, *Memórias de D. João I,* t. 4.º, p. 150.

VIII. S. Boaventura, *Tractado do Seraphico Doctor... chamado Da perfeiçã da vida .... Tractado do mesmo sancto chamado Arvore da vida .... e forma breve pera insino dos nouiços na religiam. Hum breve A. B. C. spiritual, do mesmo sancto. Convertidos em lingoagem por Fr. Marcos de Lisboa,* Lisboa, 1562.

IX. S. Boaventura, *Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis quod dicitur imago vitae, et dialogus; Utilissima quaedam epistola: .... in XXV memorialia; De informatione novitiorum;* e *Alphabetum parvum boni monachi in schola Dei:* os quatro opúsculos foram editados juntamente com as *Meditationes et Homiliae* do Cardeal D. Henrique, Lisboa, 1576.

X. S. Boaventura, *Legenda Maior da Vida e Milagres de S. Francisco* in Fr. Marcos de Lisboa, *Crónicas da Ordem,* 1.ª parte, Lisboa, 1560.

XI. Fr. Jacopone de Todi, *Obras Poéticas,* trad. de Fr. Marcos de Lisboa, in *Chronicas da Ordem dos Frades Menores,* 2.ª parte, Lisboa, 1562; *Cantos Morales, Spirituales, y Contemplativos,* Lisboa, 1576.

XII. *Livro da vida admiravel da Bẽavẽturada Catherina de Genoa, e de sua sctã doctrina. Traduzido de Italiano ẽ Romãce Portugues, por o Doctor Helias de*

lemos. [....]. *Contemse alem da vida da sancta, hũ tratado de Purgatorio da mesma sancta, e hũ seu Dialogo,* Lisboa, 1563.

XIII. *Pratica dalma com a Carne, proveitosa para todo fiel christão. Feita por hũ deuoto cõtemplativo,* s. l. n. d.

2 — Nenhuma das obras aqui atribuídas a Taulero foi escrita por ele. Os *Excrcícios* foram-lhe imputados por Lourenço Súrio, certamente no intuito de justificar a sua ortodoxia, mas nem uma só linha do livro saiu da sua pena, segundo parece. Quanto às *Instituições,* mais importantes para o nosso estudo do que os *Exercícios,* foram tiradas de vários autores da escola mística germano-flamenga. Taulero figura no elenco com uma parte considerável, extraída dos sermões; mas Ésquio e o *Livro dos Doze Virtudes* também concorreram largamente para a compilação, e Rusbróquio, Eckhart e Rulman Merswin, sem falar na *Imitação* e na *Pérola Evangélica,* deram igualmente o seu contributo (cfr. Dom Huyben, cit. por Dagens, *Bérulle,* vol. 1.º, pp. 402-409; Alventosa, *ob. cit.,* pp. 83-89). A obra, do ponto de vista da vulgarização da mística do Norte, não perde por isso qualquer interesse, antes pelo contrário.

O texto oferecido aos leitores portugueses e espanhóis pela edição de Coimbra, de 1551, nem sempre segue à risca a lição de Súrio, tal como se nos apresenta na impressão de Colónia de 1548. Súrio diz no prefácio da sua tradução que expurgara as cópias do original germânico que lhe tinham chegado à mão, dos erros introduzidos pelo descuido dos copistas ou pelas interpolações de teólogos pouco escrupulosos que assim tornaram possível o aproveitamento indevido do Pseudo-Taulero pelos luteranos. Os confrontos a que procedemos entre o texto de Coimbra e o de Colónia (de que daremos conta em artigo a publicar na revista *Biblos*) levaram-nos à conclusão de que o tradutor português, sugestionado talvez pelas necessidades da luta contra o sistema luterano e as tendências pre-quietistas do iluminismo peninsular, suprimiu certos passos da edição do cartusiano e verteu parafràsticamente outros, moderando, não raro, a energia da expressão latina. Antecipando a nossa exposição, poremos diante dos olhos do leitor três exemplos expressivos.

No capítulo 1.º, que é da maior importância doutrinal na economia da obra, não aparece a p. 13, entre as palavras «obedecer» e «Y para conclusión», o paradigma daquele «amigo de Deus» a quem o Senhor manda os Anjos a oferecer o seu próprio filho e que tudo recusa porque só à essência divina aspira (cfr. *Institutiones,* in Opera Omnia, Colónia, 1548, p. IIIb, l. 50, a p. IVb, l. 22). A falta é tanto mais significativa, quanto é certo que o paradigma enuncia uma teoria extremista da oração.

No capítulo XVII, omite-se a p. 155, entre as palavras «le contempla» e «bienaventurada», o seguinte passo: «Qui enim sic Deum in omnipotentibus presentem habet in intelligentia sua, id est nuda essentia, seu animae suae, Duem supra omnem imaginem contemplante, quique seipsum in vitae sanctitatae cunctisque studuit exercere virtutibus, ita est eisdem per simplicem ac amorosam ad Deum propensionem, supra omnem virium operationem, omnemque discretionem potens sit uti: hic solus, quid vera pax sit, novit, ac felicem prorsus agit vitam» (*Opera,* p. XXXIXa, l. 55, a p. XXXIXb, l. 4).

Toquemos por fim no capítulo 26.º. A situação aprecia-se melhor pondo lado a lado dois excertos dos respectivos textos:

SÚRIO, *Opera,* pp. LIII-LIV

«Tertium est, quod postea quam homo ab omni inhaesione perfecte et integre intus atque foris est absolutus suoque didicit inniti nihilo idque ea, qua jam dictum est, ratione, jam tunc et libera patet ad purum illud simplicissimumque bonum, Deum Opt. Max. conversio. Haec autem conversio, essenciali quodam modo fieri habet. Hic namque spiritus non aliqua sui parte sed totus et integer in Deum sese recipit. Unde et ista conversio non solum diciditur, sed est etiam revera essentialis, integra, indivisa, perfecta. Ex sui nanque parte nusquam abstrahitur: ideoque essentialis dici potest, eique Deus ipse semper essentialiter respondet. Enimuero homo hic non per imagines, aut meditationes, aut intelectuali modo in Deum essentialiter, nec ipsum jam quasi sapidum sive curuscum, sed ipsum plane in seipso suscipit, ubi omnem saporum et quic-

Coimbra, 1551, p. 215

«Lo tercero es que después que el hombre fuere despojado perfecta y enteramente de todo aficción, así interior como exterior, y así ningún respeto tuviere, y esto por la razón y intento sobredicho, procure convertirse libremente a aquel simplicísimo y purísimo bien que es Dios, recogiendo en el todo su espíritu, no en parte sino todo, considerando y gozando a Dios en su esencia, no en alguna de sus excelencias particulares. Según las cuales le llamamos con diversos nombres, como quier que en su pura sustancia no quepa nombre especial. Mas los que le atribuimos fueron tomados de las obras que hace con las criaturas. Como porque es principio y fin de todas las cosas le llamamos Dios. Y porque socorre a las criaturas que de El tienen necesidad, le llamamos misericordioso y clemente».

quid vel ei vel alicui creaturae lucis potest infundere, omnem quoque rationem. Hanc caliginem Deus illustrat esentialiter et hic ipse quicquid nominis illi imponi potest, ineffabiliter excedit, in propria substantia sua pure simpliciterque subsistens. Dei nanque essentia in se ipsa, nomen aliquod non admittit. Quae autem illi imposita sunt, ex creaturarum parte accepit, vocabula. Verbi gratia: Ex eo quod omnium ipse creator est, Deum eum, quem germani Gott, id est, bonum vocant, sicut et revera est, appelammus. Inde autem, quod creatura ipsius indiget, ipsum misericordem, pium, dementum propicium dicimus».

3 — Os *Exercícios* ditos de Taulero tiveram, como vimos, duas edições no mesmo ano. A de Vizeu reproduz a tradução de Fr. Marcos de Lisboa, da Província de Santo António, como consta da aprovação de Fr. Belchior de Monsanto, com data de 1 de Outubro de 1571, e foi custeada pelo Bispo da Diocese, D. Jorge de Ataíde, a pedido da mãe, a Condessa da Castanheira, segundo escreve o tradutor na dedicatória. Acabou de se imprimir em 12 de Novembro de 1571. A versão de Coimbra deve-se a um frade da Província da Piedade, de identidade desconhecida. Sabe-se apenas pela carta de 8 de Setembro de 1570, do provincial ao guardião de Santo António dos Olivais, que o manuscrito se encontrava em poder deste, pronto para a impressão. A informação de Fr. Francisco de Cristo, O.E.S.A., censor da obra, é de 5 de Dezembro de 1570, quinze dias posterior à aprovação do Cardeal Infante. Saiu do prelo em 1 de Fevereiro de 1571.

4 — Daremos aqui, para ilustrar o texto da nossa exposição, alguns excertos das *Instituciones*.

A. «La renunciación es en dos maneras: una interior y otra exterior. La renunciación exterior ejercitarás de esta manera: cualquiera cosa que de fuera te acaezca recibirás de mano del Señor todo poderoso como sacada del corazón de su

paternal amor y no de alguna criatura. Y de esta manera, en breve espacio te juntarás perfectamente con la voluntad de Dios y andarás en compañía con sus escogidos amigos. Y sentirás que todas las contrariedades que te vinieren son favores de aquel soberano amor con que te ama tu Dios o con que te quiere amar» (p. 81).

B. «Hasta ahora habemos tratado de aquella renunciación que pertenece al ánimo encuanto vivifica el cuerpo, que se llama exterior renunciación. De aquí adelante diremos de aquella renunciación interior que se refiere al espíritu .... De esta altisima renunciación no basta lengua alguna a hablar dignamente .... Pero quien quisiere entrar en este piélago ha menester hechar de sí primero todo amor propio: porque el amor propio es una carga muy grande y muy desbaratada, la cual, por su pesadunbre, impide al hombre pasar por la estrecha puerta de Cristo .... Lo contrario hacen muchos espirituales, que tan contentos están de sí mismos, y tan grandes cosas sienten de sí mismos, que les parece que ya han pasado delante de aquella renunciación primera por la santidad de que se glorian, estando, en verdad, llenos de amor propio y viviendo todavía sus pasiones, y por esto son inhábiles e indispuestos para esta vida, en la cual, engañados, piensan que están muy introducidos» (pp. 101-102).

C. «El efecto a obra del amor algunas veces parece grande cosa, como es la alegría espiritual en los loores divinos, y ferviente devoción y otras cosas de esta manera. Pero estas tales obras ni siempre son las mejores y más valerosas, como que pueden estar sin la verdadera caridad, y muchas veces la misma naturaleza da semejantes gustos y favores. Y aun el espíritu maligno .... Por tanto, diligente y sabiamente se hade escudriñar si son dados de Dios y por qué son dados. Por que muchas veces los da Dios por su piedad, para provocar al hombre a mayor alteza de vida y para conservarle en puridad de conciencia. Y cuando aquél a quien da este don va aprovechando en amor, poco a poco le va quitando la leche de esta dulzura .... Con todo esto, los amigos de Dios nunca carecen de consuelo divino, comoquier que lo que Dios dispone hacer con ellos, o dándoles o quitándoles, o triste o alegre, eso les es grande consolación. Pero hay muchos que piensan que tienen buena voluntad, los cuales, a la verdad, no la tienen; mas son señoreados de su propia voluntad por la cual quieren que Dios se haya con ellos como ellos deliberan, de esta manera o de aquélla. Estos tales yerran del todo, porque tal voluntad está muy lejos de ser buena, pues el hombre perfecto no ha de pedir a Dios consolación interior, ni esto ni aquello, mas solamente que se cumpla lo que más le agrada» (pp. 162 e 165).

D. «La fuente y origen de todos los bienes para el hombre espiritual es morar siempre en sua cámara con recogimiento de corazón y aprender a sufrir mansa-

mente, y aun con agradecimiento, como de mano del Señor, todo lo próspero y adverso, con guarda de las virtudes morales y devotas y encendidas oraciones, con memoria de las llagas y penas de su Salvador .... Guardemos nuestro entendimiento de todas las fantasías de cosas mundanas y de las figuras de cosas visibles, y levantémosle y forcémosle a la contemplación de las cosas eternas .... Y costumbremos y despertemos nuestra ánima a que se aficione al Sumo Bien: los bienes que poseemos, espirituales como temporales, poseámoslos con verdadera pobreza de espíritu. Allende esto, tengamos la memoria siempre levantada a lo alto y firmémosla en aquel sumo y increado bien de tal manera, que toda ella, recogida con todas sus fuerzas en Dios, se haga un espíritu con Él. Y así, con el amor y dulzura de Dios, durmamos en Él suavemente y en aquel entrañable reposo escuchemos lo que Dios habla en nosotros. Y luego que advirtiéremos que nos quiere Dios arrebatar a cosas más secretas, dejada toda nuestra consideración y particulares ejercicios que de nuestro propio albedrío procedieron, pasemos a la obscuridad del sabio silencio por exceso de espíritu, donde seremos llevados por Dios con amor paternal a conocernos por nada y a todas las criaturas en aquella maravillosa luz en quien Dios está muy verdaderamente .... Hijo mío .... levanta tu memoria a Dios con dulces afectos, llegándote al Sumo Bien con fervoroso amor, sin poner en medio alguna cosa extraña ....» (pp. 207-209 e 211).

E. No capítulo 26.º, que é uma síntese dos anteriores, salienta-se como convém que o aspirante aos estados místicos «mate dentro de su ánima y siempre tenga mortificada toda deleitación y contentamiento qualquiera que sea». Mais: deve «abstenerse y desembarazarse dentro de su alma de todo deleite del espíritu en que suelen pretender su hartura o contentamiento. Porque muchas veces huyendo las cosas temporales suelen nacer y criarse dentro del espiritu grandes deleitaciones en los ejercicios espirituales .... La renunciación y despojo es más dificultoso que lo primero [= deleite espiritual], ni entre ellos dos hay alguna comparación .... Para alcanzar la perfección y estado sobredicho es forzado que vuelva las espaldas a toda deleitacion y niegue y apoque todo amor propio y respeto de sí mismo, y todas las representaciones y formas .... Después que el hombre fuere despojado perfecta y enteramente de toda afición, así interior como exterior, y así ningún respecto tuviere, y esto por la razón e intento sobredicho, procure convertirse libremente a aquel simplicísimo y purísimo bien que es Dios, recogiendo en el todo su espíritu, no en parte sino todo, considerando y gozando a Dios en su esencia, no en alguna de sus excelencias particulares. Según las cuales le llamamos con diversos nombres, como quier que en su pura sustancia no quepa nombre especial. Mas los que le atribuimos fueron tomados de las obras que haçe con las criaturas .... y por su natu-

raleza no le convienen. Como quier que en sí mismo sea sin nombre y sin imagen y sin forma. Si puede el ánima llegar a considerar Dios desta manera, tal consideración digna es de ser amada y deseado, puesto que dura por brevísimo tiempo .... Para lo qual no puede darse otro más cierto, ni más breve camino, que sujetarse el hombre con profunda humildad de su alma y apocamiento y sencilla y entera renunciación de sí mismo a su eterno principio y fin que es Dios, olvidándose de sí mismo y de todos los bienes que Dios no son y sacudiendo si entendimiento de todas las imaginaciones y figuras y aficiones de todos los hombres y de todo lo que Dios no es» (pp. 213-17).

F. «Si alguno ha de ser espiritual o de Dios, conviene que despida todo amor de la carne y a solo Dios se llegue por afición y amor, y llegandose a Él, le posea y de esta manera desterrará lejos toda pintura e imundicia de su corazón y todo amor desordenado. Como quiera que poseyendo a Dios de esta manera no se puede ocupar en otros cuidados ni en otras figuras o imágenes, porque Dios es espíritu a quien nadie puede figurar ni representar por alguna imagen, comoquiera que sin comparación excede cuanto nuestro pensamiento puede fantasear. En comenzando sus ejercicios puede el hombre proponerse santas imágenes y consideraciones, como es la Pasión del Señor y todas aquellas cosas que pueden encender su devoción; pero en la posesión de Dios solamente se ha de esperar la pureza de corazón sin ocupación de imagen alguna por sola la esencia de Dios. Y este es, como arriba dije, el primer fundamento de la vida espiritual. El segundo es, como también dije, libertad interior, la cual consiste en que pueda el hombre libre y desembarazadamente, excluídas todas las imágenes y formas, levantarse a Dios con cualesquiera ejercicios espirituales» (p. 220-21).

G. O Pseudo-Taulero sabe que não são muitos, por falta de insistência nos meios,os que atingem o estado de perfeição (*Instituciones,* p. 209). E sabe que a contemplação tem graus e degraus imperiosos, que vão da ascẽtica à união essencial com a divindade, aos quais todos os perfeitos têm de pagar o seu tributo, sob pena de se precipitarem (*id.,* pp. 208-209 e 275). Mas isso não o impede de exortar os seus leitores a atingirem a meta, como vimos na al. D.

H. «Cualquiera que desea tener familiar amistad con Dios debe refrenar siempre sus sentidos exteriores y nunca soltarles las riendas ni consentir que en cualesquier obras o negocios busquen o detengan o sigan su deleite .... Allende de esto, hanse de refrenar las potencias interiores, no dejándoles ejecutar sus propias obras hasta que, domadas y despojadas de la mala libertad, estén tan hechas a la servidumbre de Dios, que pueda Dios cumplir en ellas todo su querer .... Junto con esto,

echa de tí toda ocupación interior y exterior, aun de lícitos y santos negocios, y toda conversación de hombres, y despide toda solicitud del alma y bullicio del cuerpo .... Y cuando por alguna necesidad has de entender en alguna cosa de fuera, ten siempre atención y cuidado de tu Dios y niega y aborrece cualquiera cosa tuya que en ella haya .... Así, de esta manera, quien con más diligencia se niega y desampara, y más perfectamente muere a sí y a todos las cosas, tanto más verdadera y fructuosamente comienza a estar en ella Dios. Así que ni a los dones de Dios, ni a todo cuanto de Dios procede y sentimos, o en espíritu o en experiencia, habemos de respetar, mas sujetarnos a Dios del todo, con sencilla fe y querer y atender a Él solo. Tal voluntad y atención, con la que a solo Dios puramente nos llegamos, nunca yerra; nunca niega a Dios, o meditando o no meditando, orando o no orando; finalmente, entendiendo en cualquier otra cosa» (187-89 e 193).

5 — Para melhor ilustração do pensamento de Serafino de Fermo, reproduziremos aqui alguns dos passos mais expressivos dos *Tratados de Vida Espiritual.*

1.º) «.... la verdadera penitencia más se deve medir por la regla de la humildad que por la aspereza del cuerpo. Antes, si la aspereza no es acompañada con humildad tiene más peligro que fruto. Y si algunos santos parecieron indiscretos en la aflición del cuerpo, como S. Francisco y S. Bernardo ...., no se han de traer a ejemplo, porque nos no tenemos el espíritu que ellos tuvieron .... Muchos hay que su cuerpo atormentan con muchos ayunos y vigilias, mas no sufren que su propio parecer sea pospuesto, y desta manera crean dentro de sí la soberbia, madre y raiz de todas las pasiones .... La penitencia fructuosa mortifica todas las propias voluntades ...., lo qual es más duro de cumplir que la mayor de las afliciones cuerporales .... No por esto apocamos el valor de la penitencia corporal, la cual por los santos es muy loada y encomendada como instrumento para la virtud y medio para llegar a la perfecta unión del alma con Dios. Pero deben ser avisados los que en tales obras se ejercitan que no presuman que hacen grandes hazañas y no condenen a los otros que semejantes obras no hacen....» (*Tratado* 1.º — *De la Conversión,* pp. 27 e 30-31).

2.º) «Muchos teniendo deseo de huir algunas culpas y cayendo todavía a menudo en ellas mismas, vienen a desconfiar de poder perseverar en virtud, y por la dificultad que al primero sienten, desesperan de poder llegar a la cumbre de la perfección y así quedan tibios y juzgan que el pecado es natural y no voluntario. .... Y puesto que nosotros sentimos nuestra flaqueza, deberíamos conocer la gracia de Dios, cuya presencia se manifiesta en nosotros quando nos reprehenden después del pecado y nos apresuran que nos levantemos. Y cierto que si tanto pusiésemos

los ojos en la gracia del Señor, cuanto en nuestra flaqueza, presto comprenderíamos que no permite Dios las caídas de sus siervos para que desesperen, mas para que no confien de ahí adelante en sus propias fuerzas» (*Tratado* 4.º — *Espejo del Alma,* pp. 5-6). «Mira pues cómo eres fatigado de la memoria de los pecados pasados, porque el ánima de un santo viene a tanta puridad, que ya no siente aquella fatiga, siendo ya por Dios asegurada y habiendo oído aquella palabra: *cesa de llorar, porque ya son perdonados tus pecados.* De donde nace tanta confianza, que a los que no tienen experiencia de la bondad divina, parece presunción .... En cuanto del pecado nace que la bondad de Dios sea manifestada, los santos se alegran y dicen lo que canta la Iglesía del primer pecado: *Oh, dichosa culpa que mereció tal redentor!* ..... Mas acaesce algunas veces que [el santo] llevado fuera de sí mismo a contemplar la divina bondad no se acuerda del pecado ni del dolor de la contrición. De donde podrás conocer la imperfección daquellos que siempre están en pena y en escrúpulos y jamás se satisfacen de las confesiones que hazen» (*Idem,* pp. 56-57).

3.º) «[La pereza espiritual] nace muchas veces porque hacemos diferencia entre los mandamientos de Dios y los consejos, afirmando que los primeros son necesarios para la salvación y no los segundos. La cual distinción, dado que sea verdadera, pero no fue inventada para criar la negligencia, antes para destruirla. Porque viendo algunos de una parte la alteza de la perfección y de la otra la bajeza de las propias fuerzas, desconfiando de poder alcanzarla, para no desmayar y perder lo alto y lo bajo, fue forzado hacer diferencia entre lo que es necesario para la salvacion, y lo que es provechoso, pero no necesario, para que desta manera, ejercitándose y experimentando en sí mismos la dulzura de la virtud, poco a poco codiciasen llegar a aquel término que primero pensaban ser imposible alcanzar. Pero de aqui toman muchos ocasión de negligencia, diciendo que no es menester tanta santidad y que basta guardar los mandamientos de Dios. Y no reparan que si no dessaraigan las culpas pequeñas, caerán en las mayores, y si no se levantan con gran esfuerzo a la cumbre de perfección, nunca a ella llegaran» (*Idem,* pp. 1-3).

NOTA XV

O título exacto do livro de Catarina de Génova já foi dado na *Nota XIV*, n.º 1, al. XII. A sua censura foi cometida aos Doutores Paio Rodrigues de Vilarinho e Fr. Martinho de Ledesma (Cfr. AN, Inq. de Lx.ª, *Cadernos do Promotor* [n.º 113], fls. 139-49). A censura do segundo, demasiado esquemática e sem análise doutri-

nal, é de interesse histórico limitado. Vilarinho fez-se substituir por Fr. Luís da Luz e o trabalho deste, datado de 16 de Outubro de 1571, é bastante ilucitadivo. Na impossibilidade de o transcrevermos na íntegra, daremos a suma de algumas proposições extraídas da biografia e do respectivo comentário censório.

Proposição 1.ª — Que a penitência e o sentimento dos pecados podem ser limitados no tempo, perdendo-se para o resto da vida a sua visão.

Proposições 2.ª e 3.ª — Que se pode ser submergido na divindade ao ponto de tudo ver em Deus, sem possibilidade de conhecer em si próprio a bondade ou malícia das acções. — *Comentário* — «O q̃ na 2.ª e 3.ª propõ .diz. he illusoria imaginação cõtra a verdade e ley ordinaria do stado da vida presẽte, em q̃ por m^ta q̃ seia a perfeição a q̃ chegue alguũ iusto não se aliena do ser, e obrar ordinario e natural (saluo in extasi em q̃ per priuilegio é alçado sobre o natural modo) nem pode ver a verdade e ser das cousas in Verbo, q̃ he proprio do stado dos comprehensores....» (fl. 139).

Proposição 6.ª — Que a aniquilação da propriedade é condição da bemaventurança. *Comentário* — «Todo o cõteudo na 6.ª propos. é falso. Por q̃ como seg^o doctrina catholica a bẽauẽturãça cõsiste em a visão beatífica de Dš, a qual não desfas nẽ annihila o ser natural da creatura, mas o perfeiçoa e leuãta a mais alto grao, claro é q̃ os bẽauẽturados o não são enquãto são annihilados em si mesmos, senão emquãto pello lume da gloria são leuãtados sobre o ser natural a beatifica visão de Deos....» (fl. 139v).

Proposição 10.ª — Que a visão da verdade [Deus] fecha a mente à entrada da vanglória e, portanto, em certo sentido, como mostra o censor, do pecado.

Proposição 13.ª — Que o amor criado, o amor que possa ser gostado, entendido ou causador de deleitação, como é todo o amor que passa pelo entendimento, memória ou vontade, é inferior ao amor puro, que a tudo excede. *Comentário* — A proposição é «semẽte de heretica doctrina, em q̃ parece ia peccão os tp̃os presẽtes em q̃ se ensina por perfeição, ou por caminho p^a ella, auerse a pessoa passiua ou mais insensiuelmẽte na vida, e não se esforçar a segundo sua possibilidade exercitar as forças das potencias naturaes no exercicio das virtudes» (fl. 141).

Proposição 15.ª — Que se podia ter «o amor em tanta abundancia q̃ por nhũa cousa q̃ podessem allegar, ou puar em cõtrario, não via nẽ podia comprehender como o tal amor podesse nella mais crescer» (fl. 141).

Proposições 17.ª e 20.ª — Que a satisfação por penitência pessoal é preferível à remissão dos pecados por indulgência, ao menos nos «perfeitos» e que «a alma alumiada» vê o pecado como ofensa de «tanta importancia q̃ nenhũa p̃cia lhe acha cõueniente». *Comentário* da 20.ª — «.... posto q̃ nossas obras como taes não

respondão a igualdade de Justiça a grauesa de nosos peccados, feitas porẽ em graça e charidade per q̃ se lhes ajunta a valia da pñia, e o preço do sangue sagrado do filho de Ds̃ xp° nosso s.°r igualmẽte podẽ satisfazer e satisfazem por nossas culpas quãto quer q̃ seião graues....» (fl. 142v).

Proposição 22.ª — Que os «perfeitos» podem ser guiados e ensinados interiormente pelo seu amor, sem mediação de criatura alguma, religiosa ou secular, e que, além disso, esta mediação pode servir de estorvo ou pena na mente. *Comentário* — É doutrina dos «hereies lutheranos, e mal de q̃ neste noso tp̃o procedem muytos infindos outros: No qual seguindo cada hũ seu proprio spirito, e não se querendo guiar pela sancta e catholica doctrina dos sanctos, pellas leis e decretos da sancta madre igreia, e dos sanctos pontifices della, e pellos statutos mãdamentos e cõselhos dos seus mayores e antecessores, cõfiandose cada hũ de si temerariamẽte e de seu proprio entendimẽto, e do q̃ se lhe antolha q̃ o spirito de Ds̃ interiormente lhe inspira e ẽsina, despresando todo o alheo cõselho e doctrina», caem e fazem cair em erros perniciosos (fl. 143).

Proposição 26.ª — Que as almas do Purgatório têm de cumprir inteiramente as suas penas, nada lhes sendo perdoado, de nada servindo por isso, como anota o censor, «os divinos sacrifícios, orações e piedosas obras dos fiéis».

Nenhuma das proposições se afigura explìcitamente formulada na obra e é de crer que as frases ou entrelinhas de onde foram extraídas sejam susceptíveis de interpretação ortodoxa. Isoladas, porém, ou interpretadas por espíritos tendenciosos ou menos esclarecidos, seriam também susceptíveis, possìvelmente, do sentido que na censura lhes é atribuído. A censura parece ter sido ditada, aliás, mais pelo sentimento de perigosidade do livro do que pelos seus erros declarados. O censor observa, com efeito: «Quasi toda a doctrina deste livro, allem de nestas proposições e algũas outras ser falsa e perniciosa, geralmente é varia, incõstante, scura, e pouco util, antes em muytas partes illusoria e perigosa. Por q̃ sendo de pouca edificação o são della, pode facilm^te cõ a nouidade dos seus arrobam^tos e revellações, ou illusões leuar molheres e gente pouco cautellada e affeiçoada a nouidades sob specie de perfeição por semelhãtes cõfusões q̃ deixada a strada real do euãg° per q̃ nos encaminha a igreia, e as diuinas scripturas, e nos guiarão sempre os sanctos cõ seus exemplos, sigão estes nouos. scuros, e incertos attalhos, e desuios, ou desatinos de proprio spirito, ou presũtuosa perfeição» (fl. 144).

As censuras são posteriores à publicação do livro (1564) e propõem a sua proibição a qual, na verdade, veio a verificar-se no índice desse ano. Mas parece já ter havido dificuldades quando se tratou das licenças para a impressão. Assim resulta,

ao menos aparentemente, da «Breve doctrina a modo de prohemio do Doctor Helias de lemos interprete desta obra, onde alẽ de se declararẽ algũs passos difficultosos de todo o livro, se propõem os meos para o principio, aproveitamẽto, e perfeição do amor de Deos, e se declara a materia da oração e necessidade della....» — cujo título copiamos de Viterbo (*O movimento tipográfico cit.*, vol. 69.º, p. 283).

Nada de concreto pudemos apurar sobre a personalidade intelectual de Elias de Lemos. Sabemos apenas, pelo juízo de Jorge da Silva (Vid. *Nota XXI*, in fine), que militava na fileira dos espirituais renovadores e, possìvelmente, na do misticismo iluminado franciscano.

NOTA XVI

Não deixaremos de fazer uma breve referência à *Meditação da Inocentissima Morte e Paixão de Nosso Senhor* de um frade da Província da Piedade. Apareceu em Coimbra, por ordem de Fr. Brás de Barros, em 1547, saindo no ano seguinte, também em Coimbra, a 2.ª edição em linguagem portuguesa e a 1.ª da tradução espanhola pelo próprio autor (Vid. Sousa Viterbo, *O Movimento Tipográfico em Portugal*, in Instituto, vol. 69.º, pp. 467 e 470-71). Foi seu autor Fr. António de Portalegre (assim nos parece resultar da correspondência de Fr. Brás de Braga — cfr. M. Brandão, *Cartas de Fr. Brás*, pp. 111 e 117), personagem de nobre ascendência e muito aceito a D. João III (cfr. Viterbo, *ob. cit.*, p. 470; Monforte, *Crónica da Piedade*, pp. 558-59), que a escreveu ainda nos anos da mocidade. O exemplar que temos à vista (BNL, *Res.* 2480-P) é diferente de qualquer dos descritos por S. Viterbo e não contém, infelizmente, o *Romance espiritual da via unitiva em castelhano* integrado na 2.ª edição em português. É possível que este «romance» deixasse deslindar o problema de saber se o pensamento de Portalegre estava ou não em conexão com o de Hárfio, Ossuna ou Laredo. O clima ideológico da Província lusitana e as andanças do frade por Espanha, como confessor e conselheiro da Infanta D. Maria, em 1543-1544, inclinam *a priori* no sentido de que sofreu efectivamente a influência destes autores.

A *Meditação*, no estado em que a temos, não chega a entrar no campo da mística; e no da ascética, quer-nos parecer que não excede as linhas características do franciscanismo medieval. É uma reflexão imaginativa, afectuosa, compassiva, das grandezas de Cristo e da Paixão, face às misérias do homem e do pecado. Lembra muito as *Meditationes de Vita Christi* do Pseudo-Boaventura e a própria *Arbor Vitae* do Doutor Seráfico. É difícil admitir que o autor não tivesse estas obras à

mão. O *Monte Calvário* (1529) de Fr. António de Guevara, que por assim dizer compendia toda a tradição devota do franciscanismo sobre a Paixão, bastaria, no entanto, para lhe dar a mesma sugestão.

O autor exprime o seu objectivo e quase a sua técnica, ao escrever no prólogo que «para alcançar o divino amor, o qual (segundo o Apóstolo) é o cumprimento da Lei, nada é mais estimulante nem mais poderoso, que a contínua memória e devota meditação do crucificado». No fim da obra, precisa ainda: «Para duas coisas geralmente, com a ajuda da graça divina, poderá aproveitar esta meditaçãozita: uma, para acender a devoção nos frios e indevotos; e a outra, para a acrescentar nos fervorosos e devotos. E particularmente aproveitará muito aos meditadores principiantes, se souberem tirar mel da pedra .... Quando mentalmente vão meditando a Paixão de N. S. Jesus Cristo, em qualquer passo que sentirem alguma compassiva devoção, trabalhem por sustentá-la e acendrá-la com tanto maior recato da mente, quanto naquele devoto princípio é maior o prejuízo de a perder. Para isto, dar-lhes-á grande ajuda ter bem recolhidos e na memória muito encomendados os devotos contra-pontos e as piedosas palavras que sobre aquele tal passo acharem nesta meditação escritas. Aproveitar-se-ão delas então, vocal ou mentalmente, com grande força do espírito, para que o pensamento não se esgueire nem espraie para outra parte....». — Confronte-se com o que se escreveu a p. 269, nt. 1, deste tomo.

O estilo violento da obra, entrecortado de apóstrofes, imprecações e angústias, ora apaixonadas, ora doloridas, mas sempre veementes, não tem qualquer parentesco com o dos místicos do Norte. Tem-no, porém, com o de uma corrente franciscana que começa nos «espirituais», se prolonga nos capuchos e sobrevive ainda, por exemplo, num Fr. António das Chagas. O tom sentimental, inflamado, da meditação lembra a *Passio Duorum*, de um franciscano anónimo, saída dos prelos de Medina del Campo em 1543. Mas seja como for, o escrito de Portalegre integra-se melhor no espírito da piedade popular franciscana que na tendência das correntes sobrerrogatórias do Norte. Exprime uma forma de sentimento religioso bastante conexa com aquela ascética de massas que a «devoção moderna» não conseguiu extinguir e que em breve a suplantará, ficando em campo como o modelo e aguilhão da piedade popular. Nesse sentido e, além disso, pela sua técnica sentimentalista, nada mais afastado do ideal erasmiano, tal como o representa um Fr. Valentim da Luz ao dizer que não se devia chorar nem dramatizar a Paixão de Cristo. Por esse lado está, também, nos antípodas do *TercerAbecedario* de Ossuna.

NOTA XVII

As notas remissivas são suficientes, em geral, para documentar o texto da nossa exposição sobre Granada. Mas nalguns casos afiguram-se necessárias largas transcrições. Fá-las-emos aqui.

A) *Sobre a mentalidade evangélica e anti-cerimonial* — «De aquí [= do pecado do espírito] también nace otro engaño muy principal que es (como ya dijimos) hacer mucho caso de los ejercícios de la oración y ninguno de la mortificación. Porque como en el uno haya deleite y en la otra desabrimiento, el corazón humano, amigo de lo uno y enemigo de lo otro, abraza lo que le deleita y deja lo que le atormenta. Y de aquí nace que vereis a muchos acudir con todo cuidado a los sermones y misas, y rezar muy largas coronas de Paternostres y Avemarias, y confesar y comulgar muchas veces, y holgarse de hablar y oir hablar de Dios y de conversar con personas espirituales y virtuosas, y con todo esto están muy enteros en su ira, y en su codicia, y en sus pundonores, y en hacer su propia voluntad, y en no perder un punto de su derecho, ni querer dar a torcer su brazo, ni dejar de hablar de nadie. Huelgan de comer y beber y vestir y tratarse muy bien, y con todo esto quieren gustar y regalarse con Dios. De donde nace que si alguna vez en la oración no hallan aquel gusto y dulzura que deseaban, luego se congojan y pierden la paciencia, y lloran porque no lloraron, no lágrimas de devoción sino de disgusto e impaciencia. Y los tales que por esta causa lloran, no lloran por verse llenos de ira, y de soberbia, y de avaricia, y de amor proprio, y de otros vicios, y vacias de humildad, caridad y de otras virtudes mucho más necesarias que todas aquellas lágrimas. Y llega este negocio a tanto, que algunos de estos que tanto caso hacen de esta su devoción, no lo hacen de la verdadera justicia y de muchas cosas a que por ley divina son obligados. A los cuales parece que el día que no oyeron misa o que no cumplieron con las obligaciones de su calendario, que no pueden dormir ni comer con sabor: y con todo esto pueden dormir con las arcas llenas de vestiduras trasdobladas y dineros ociosos, habiendo tantos pobres desnudos; pueden dormir con las conciencias entrampadas y llenas de deudas y marañas; pueden dormir teniendo de muchos años la habla quitada a sus prójimos con escándalo común del pueblo; y pueden también dormir sin cumplir con las obligaciones de sus estados y de su casa y familia .... Esta devoción sin fundamento de justicia es uno de los mayores engaños que en este camino puede haber y más universal, porque de todo en todo destruye la orden de la vida espiritual ....» (*Libro de la Oración*, pp. 407-408v). «Y por aquí se ve claro el engaño

de algunos perlados que todo su caudal y toda la manera de su gobierno es insistir en solo lo exterior, sin tener cuenta con esta manera de ejercicios, no mirando que todas las cerimonias y ordenaciones de vida monástica (como son el ayuno, la clausura, el silencio con las demás) se ordenaron para este fin, que es levantar el espíritu a Dios y vacar a la consideración de las cosas divinas .... Todo el engaño de esta gente consiste en que, siendo Cristo fin de la ley, y ordenándose todas las cosas de ella a Cristo como a fin de la ley, ellos ciegos con su malicia abrazan los medios y desechan el fin, guardan las cerimonias y desechan a Cristo, que es como parar en la cáscara y dejar la médula, abrazar la letra muerta y dejar el espíritu que da vida .... Esta manera de engaño padecen hoy algunas religiones, las cuales abrazan y retienen la figura sola y hábito de religión, que es todo lo exterior y visible y todo aquello que luce ante los ojos de los hombres, y carecen del cuerpo de la verdadera religión, que es todo lo interior y invisible, que luce en los ojos solos de Dios» (*id.*, ed. de 1556, p.te 3.ª, 1.º sermão, cit. por M. Bataillon, *Erasmo*, t. 2.º, pp. 195-96.—Nas edições de 1556 que pudemos consultar, o passo não aparece. Significa isto que houve duas impressões desta parte do sermão, no mesmo ano? Nesse caso, teríamos de concluir que a primeira tiragem, de que não conhecemos nenhum exemplar, foi objecto de censura imediata, dentro ou fora da Ordem, tendo o autor de a corrigir nesta parte). «En lo que toca al oir de las misas los días de obligación, hase de advertir que no cumple con este mandamiento el que está en la misa con solo el cuerpo, y mucho menos el que allí está parlando: sino es necesario que procure estar atento a la misa y a los misterios de ella o de alguno otro santo pensamiento, o a lo menos usando alguna cosa devota» (*Idem*, p. 74).

B) *O tema da fé-confiança* — «.... en todas las cosas que pidiéremos [a Dios] siempre aleguemos de nuestra parte los merecimientos de Cristo, nuestro único y verdadero Salvador, el cual (cómo dice el Apóstol) es nuestra justicia y santificación y redención. En esto ha de estribar nuestra confianza .... Porque este Señor es el que santificó y ofreció a sí mismo en sacrificio, para que nosotros fuésemos de verdad santos, y por esto su santidad es nuestra, y sus méritos nuestros, y su justicia nuestra, y finalmente El es todo nuestro. Pues si Dios es por nos, quien contra nos? Si Dios justifica, quién hay que condene? Este es (dice S. Pedro) aquél a quien todos los profetas dan testimonio que por El se recibe el perdón de los pecados. Pues en virtud y nombre de este Señor hemos de ir seguros y confiados que todo lo que por el pediéremos, se nos dará. .... Y esta confianza no ha de estribar en nosotros, ni en nuestras obras, y merecimientos, sino en los de Cristo: y junto con esto en la

infinita bondad y misericordia de Dios, que con ningún género de maldades puede ser vencida, y demás de esto, en la verdad de las palabras y promesas de Dios .... Por do parece cuán engañados uiven los que considerando sus defectos y flaquezas desconfian que Dios los oirá, y no miran que los estribos de esta confianza no son principalmente los merecimientos del hombre, sino los de Cristo y la misericordia divina y la verdad de su palabra» (*Libro de la Oración,* pp. 248-49). «.... aun que es razón de trabajar en esta demanda [= luta pela devoção] todo lo posible y meter en ella todas las velas, pero de tal manera hemos de hacer esto, que creamos muy de veras que no por nuestro trabajo, sino por la divina gracia y misericordia, se ha de alcanzar este bien» (*id.,* p. 292). «Crer em Deus .... é pôr toda a nossa esperança e confiança em Deus, e amá-lo como a sumo bem, e amando-o caminhar para ele como para nosso fim. Esta [fé] é particular e própria dos fiéis que juntamente são bons e guardam a justiça, a quem os teólogos chamam fé viva ou formada: e desta diz S. Paulo que obra pela caridade que o bom fiel tem: e aos que são tais justifica esta fé .... Este é uma grande confiança que o homem há-de ter que será ouvido. Esta para ser certa e viva não há-de fazer seu fundamento e valor e merecimento do que pede, senão na infinita bondade de Deus .... O próprio ofício desta confiança é conhecer e ter por certo que, ainda que por nossas culpas somos perdidos e não temos nem podemos alcançar por onde mereçamos ser ouvidos e remediados, a grandeza da divina bondade, por nos ter dado o Redemptor do mundo para que nos remisse e salvasse, nos faz certos que sempre nos ouvirá e remedeará»» (*Compendio de Doctrina Christãa* pp. x e CXVII♯). «Haz, pues, tú ahora cuenta que vienes de nuevo a la religión cristiana y preguntas a algún sabio teólogo qué es lo que contiene y manda esta nueva religión; y responderte ha que manda al hombre ser bueno y da ayuda para serlo, que manda al hombre carnal ser espiritual y da el Espíritu Santo para que lo pueda ser. Grandísima miseria es que a cabo de tantos años como há que eres cristiano no sepas la diferencia que hay del cristiano al judío, ni de la ley de la Escritura a la de la gracia. La diferencia está en esto, pues no lo sabes: que aquella ley mandaba al hombre ser bueno y no le daba, cuanto era de su parte, fuerzas para serlo; mas esta manda que seas bueno y date gracia para ello .... Ya cesó aquel estado y sucedió este otro tan diferente por los méritos y por la sangre de Cristo, y tú todavía, como si no habiera cesado aquel estado ni venido Cristo al mundo estás judaizando, creyendo que por tus fuerzas solas has de cumplir la ley y por ellas has de ser justificado» (*Guia de Pecadores,* livro 2.º, pp. 52-52v).

C) *A oração mental e a vocal* — «Ahora es de saber que hay dos maneras de oración: una mental, que se hace con solo el corazón, y otra vocal que se hace con el corazón y con la boca juntamente. Entre estas dos maneras de oración hay muy poca diferencia. Porque (como dicen los teólogos) el acto exterior no añade ninguna diferencia esencial al interior .... Los que oran de boca, leyendo por algunas horas o rezando de coro, suelen comummente pasar muy de corrida por las cosas que van rezando y así no callan ni llegan a la médula ni al gusto de ellas. Mas los que van meditando y orando con el corazón, suelen enterarse más en la consideración de las cosas, lo cual sin duda es de muy gran provecho, porque mas ayuda un misterio o una palabra de la Escritura bien sentida y considerada que muchas pasadas así ligeramente. Por do parece que la oración vocal es como un turbión de agua que lava la tierra por cima sin llegar al corazón de ella, mas la mental es como las mallinas blandas que calan hasta al íntimo de ella....» (*Libro de la Oración,* pp. 14-14v).

NOTA XVIII

Na impossibilidade de inserir aqui a exposição minuciosa das diferenças de redacção entre as diversas edições do *Libro de la Oración,* do *Guia* e do *Manual,* daremos nota do que interessa mais directamente à evolução do sentimento religioso. Limitaremos, contudo, a nossa análise às duas obras fundamentais e, ainda assim, confrontando apenas as primeiras edições com a de 1567. As modificações, cada vez mais significativas, introduzidas nas edições intermediárias, principalmente nas de 1555 e 1556 da *Libro de la Oración,* ficarão para artigo a publicar na revista *Lusitania Sacra.*

1) *Libro de la Oración* — Na edição de 1567, não aparecem os nomes de Serafino de Fermo, Battista de Crema e Hárfio, e as obras do primeiro já não são também recomendadas. Mesmo Savonarola, cujos escritos só parcialmente foram proibidos pelos índices romano, português e espanhol (*Exposición del Pater Noster, Diallogo della Verità Profetica, Apologia in diffesa della doctrina del Reverendo P. Fra Girolamo Savonarola,* e pouco mais), foi objecto de reduções, talvez para não chocar a opinião dominante. Por outro lado, os três sermões finais sobre a utilidade, necessidade e perseverância da oração mental foram retocados e concentrados num só e completados por mais dois, respectivamente, sobre o jejum e asperezas corporais e sobre a esmola e obras de misericórdia. Os dois primeiros capítulos da obra foram

de tal maneira refundidos que perderam o som de guerra, a expressão de choque, que caracteriza a exposição nas edições mais antigas. A oração mental é apresentada agora em termos mais discretos e plano menos saliente, no quadro de uma narrativa em que a oração vocal e as práticas cerimoniais figuram como eixo aparente da vida de piedade. Salienta-se, é certo, a importância dos conselhos para o cumprimento dos mandamentos. Mas essa mesma justificação dá à oração mental um carácter instrumental e complementar que ela não tinha no texto primitivo.

Estas breves indicações já inculcam até que ponto a edição de 1567 contraria o espírito da de 1554. Mas há elementos mais decisivos. Assim, o capítulo sobre as asperezas corporais mudou completamente de tom de uma para outra redacção (A mudança começara aliás na edição de 1555). Enquanto na primeira edição se fala das asperezas muito de passagem, numa curta página, quase só para se dizer que «también ayudan a la devoción» e se admitir que por vezes («muy pocas veces», aliás) «se halla devoción sin estos ejercicios» (p. 320), na de 1567 dedicam-se-lhes cinco páginas completas, em que se vinca como é falsa a busca de Deus sem a aflição do coração e como não há aflição verdadeira do espírito sem aflição correspondente do corpo; o contrário é sintoma ou da falta ou da falsidade da aflição do espírito, porque as asperezas corporais são um meio principal para achar a Deus (pp. 290v-92v). O mesmo sucede com o 1.º «De algunos avisos que se deben tener en estos ejercicios contra los engaños del enemigo» (2.ª p.te, cap. 5.º). O novo arranjo, com as suas interpolações, destroi o tom pietista e harfiano do texto primitivo (ed. de 1554, pp. 403v-14v; ed. de 1567, pp. 391-99). Por outro lado, passos altamente significativos, como os citados a pp. 310, nt. 2; 311, nt. 2 e 4; 313, nt. 3; *Nota XVII,* al. A («En lo que toca al oir...») e al. C, eram incompatíveis com o espírito da nova redacção e não foram por isso incluídos nela. E o passo «Y por aquí se ve claro....», refundido e amputado de períodos inteiros, perdeu a linguagem vigorosa e directa que o caracterizava na redacção primitiva.

Escusado será dizer que as expressões acentuadoras do papel da fé e da confiança na teoria da justificação foram também cuidadosamente suprimidas ou retocadas. É o que sucede com os trechos citados na al. B da *Nota XVII* e ainda com outros, como este que a seguir se transcreve da edição de 1554: «....los motivos grandes que tenemos para esperar en Dios, como son la grandeza de su misericordia, la verdad de sus promesas, las prendas que tenemos recibidas de sus beneficios y sobre todo la eficacia de los merecimientos de Cristo que es el principal estribo de nuestra esperanza» (p. 245v).

2) *Guia de Pecadores* — A refundição deste livro obedeceu, como não podia deixar de ser, ao mesmo critério do trabalho anterior. O novo *Guia* é uma obra que só longinquamente lembra o primitivo, tão diferentes são as suas proporções e a sua traça. O livro 1.º abre por uma série de capítulos novos, tendentes a situarem o pecador na via comum. E quando chega ao texto de 1554, amputa-o daquilo que não se conforma com a nova orientação. É o caso do § 4.º do cap. VIII — *Contra los que se escusan con el amor del mundo.* O parágrafo dividia-se em duas partes na edição primitiva: numa, mostrava-se que os bens celestiais têm maior poder de atracção que os bens do mundo; na outra, afeiavam-se estes últimos e manifestava-se a sua caducidade e falsidade (pp. 48v-50v). A primeira parte não aparece na edição de 1567. — O § 5.º do mesmo capítulo é aliviado de frases como aquelas que começam: «No hay más teología que esta....» (p. 52) e «Haz pues tú ahora....» (cit. na *Nota XVII*, al. B), cuja significação pietista é escusado encarecer. O primeiro deles vinca um pensamento — a suavidade do jugo de Cristo — com ressonâncias erasmianas. Outros passos — por exemplo, o da graça e sua perda (pp. 66-69) — foram retocados e aliviados do seu sabor primitivo.

NOTA XIX

Como a *Mística Teologia* de Toscano só existe na BPE (Res. 6077), daremos aqui alguns passos especialmente significativos, na impossibilidade de arquivar todos os que documentam o texto da nossa exposição.

A) [1] «....alguns espíritos delicados de homens e mulheres .... não se contentam de caminhar para o céu pela estrada real [= dos mandamentos] por onde todos caminham (ao menos, de necessidade, são obrigados, se querem entrar na vida [eterna]), mas buscam uns atalhos, secretos, estreitos e dificultosos de caminhar, mas muito mais sem arruído e de mais breve e seguro caminhar e por onde vão mais cedo ver a Deus, por quem brama o seu espírito. Destes atalhos para os espíritos, fez o Senhor muitos, que chamam conselhos porque não forçam ninguém a ir por eles, salvo os que querem ser perfeitos» (*Mística Teologia*, pp. 21v-22). [2] «Não disse [= Jesus ao mancebo do Evangelho] renuncia a tudo em voto ou em desejo, não antepondo cousa nenhuma a mim: que a isto todos são obrigados, ainda os que vão pela estrada real do caminho largo; mas diz vende tudo e vende-o de facto» (*Idem*, pp. 22v-23). [3] «Pelo que ouvistes e ouvireis dizer destes [três votos] e de outros

atalhos dos conselhos da vida perfeita, não vos desmaieis, nem vos espanteis, nem vos pareça que quis dizer o Senhor que fôssemos todos frades, hermitães e solitários: porque nem o Senhor isto entendeu, nem menos eu o digo que façam todos voto de religião, como que sem isto não pudessem os homens ser perfeitos. Louvo muito os votos que fazem os religiosos, mas o ser perfeito não está em prometer grandes cousas e fazer os três votos de pobreza, obediência e castidade, que fazem os frades: mas em seguir a Cristo Jesus Senhor Nosso, como ele disse, imitando-o na humildade, na mansidão, na misericórdia, na paciência, na caridade e pureza da vida. E pois isto com sua ajuda todos podemos fazer, segue-se que todos podemosser perfeitos, imitando e seguindo este Senhor» (pp. 24v-25). [4] «Como quer que a perfeição da vida cristã por si e essencialmente consista na caridade, principalmente segundo o amor de Deus e segundaria segundo o amor do próximo, e de um e de outro se dêm preceitos na lei divina: e a perfeição da caridade está em amor de Deus de todo o coração e o próximo como a si mesmo: bem se segue que todos podem ser perfeitos, pois todos podem guardar a lei do Senhor com seu favor e graça. Sendo a caridade fim de todos os preceitos, daqui se conclue manifestamente que a perfeição da vida cristã essencialmente consiste nos preceitos e mandamentos divinos e segundàriamente nos conselhos, os quais são como instrumentos desta perfeição que principalmente em amar consiste» (pp. 75v-76). [5] «Os que entram em Religião, devem-no fazer com propósito de deixar o mundo e buscar a Deus. Mas às vezes acontece que alguns vão buscar o mundo aos mosteiros e por isso há nas religiões muitos mundanos. A Religião é piedade e acatamento de Deus, e alguns tomam-na por género de vida. A Religião é estado de adquirir perfeição, que nos preceitos e na caridade consiste....» (pp. 72v-73).

B) [1] A teologia mística mais «consiste em sentir de Deus dentro de alma por um alumiado conhecimento, doce, suave e amoroso, que em sabê-la ensinar por palavras: a qual é como um maná do céu, que ninguém sabe que cousa é, senão o que dentro de si o gosta e sente [....]. Não se ensina nem se aprende esta Teologia na escolas com subtis argumentos, nem com engenhosos silogismos, mas sem letras humanas se alcança com muito gosto e sentimento do amor de Deus, por inspiração divina» (pp. 29-29v). [2] «O nosso caminho verdadeiro, por onde havemos de caminhar, e a porta por onde havemos de entrar na Igreja militante e triunfante, e por onde entraram todos os eleitos desde o primeiro até ao derradeiro, é Nosso Senhor Jesus Cristo: e não há outra porta, nem outro caminho de nossa redempção, santificação, justificação e glorificação, como diz S. Paulo; que ele nos

reconciliou com seu Eterno Pai pela viva Fé de sua morte e paixão, para mostrar sua justiça pela remissão dos pecados passados, que Deus até este tempo presente havia sofrido, para agora mostrar sua justiça por que se veja ser ele justo e justificador daqueles que com fé formada crêm nele» (pp. 12v-13).

C) [1] «De maneira que temos tirado em limpo ser mui difícil caminhar pelo caminho das virtudes sem a graça e favor divino, e mui fácil andar por ele com o amor que no trabalho não sente trabalho» (pp. 50v-51). [2] «Sabido pelo dito que o caminho do céu é mui suave e fácil, e o jugo do Senhor mui leve pela unção do Espírito Santo, e que muitos vão por este caminho, de todos os estados e condições de pessoas: não sejamos covardes nem temamos fazer o que outros fizeram. Punhamos os olhos na honesta, rica e formosa face da virtude, a qual se claramente víssemos, nos faria deixar tudo o mais que não fosse ela! Olhemos como nos chama e convida, estendendo suas mãos piedosas, cheias e companhias de bons exemplos, para nos receber e abraçar!» (pp. 54v-55).

D) [1] «.... devemos gritar, suspirar e chorar e dizer ao Senhor nossas misérias, e chamá-lo com instância (bem que não são mais fortes os gritos do corpo que os da alma), apresentando-lhe nossas necessidades e deixando o mais a sua divina e infalível providência .... Olhe bem o contemplativo que se Deus nosso Senhor por seus secretos juízos (que sempre são justos) lhe não der ou tirar o gosto e suavidade, que neste exercício espiritual soi dar, não deixe de perseverar na oração assim seco como está, porque por isto não há-de servir a Deus que seria servir por jornal, mas há-de servir por amor e porque o deve fazer» (pp. 102-103v). [2] «Os que desejam entrar na fortaleza da contemplação e possuí-la, primeiro se devem provar no campo do exercício da boa obra, porque saibam se já deixaram de fazer mal a seus próximos, e se os males que lhes são feitos com igual ânimo sabem sofrê-los, e se com os bens temporais oferecidos se não mudam, e se quando lhes são tirados não se constristam. Devem considerar também se, quando se acham das portas adentro consigo contemplando, não os leva trás si a sombra das cousas temporais» (pp. 106v-107). [3] «Esta mortificação e sujeição da carne [no irascível e concupiscível], com a morte de todas suas fúrias e paixões que perturbam o espírito contemplativo, nos é necessária para a perfeição da alma. Os cutelos com que estas pestes se matam são jejuns, vigílias e outras abstinências» (p. 117). [4] «Mortificada a sensualidade, isto é, todos os sentidos exteriores e interiores, e degoladas todas suas paixões e afeições monstruosas com o cutelo da penitência, tomado com a mão da discreção (segundo temos dito), é necessário mortificar também a razão

humana por que o espírito viva a Deus .... A maneira de levar o entendimento às cousas espirituais começa de um recolhimento das cousas particulares a uma generalidade [.... O contemplativo] se deve exercitar em considerações universais do entendimento, sem se ocupar na particularidade das cousas e sem as deter na fantasia nem nos outros sentidos de fora [.... O contemplativo deve ter] o entendimento quieto e repousado, em suas devoções. Esta diligência é tão necessária na vida contemplativa, que sem ela padeceriam os contemplativos muito trabalho no derramamento das imaginações de umas cousas em outras» (pp. 126-29]. [5] «Não basta a pureza dos sentidos exteriores e interiores pela mortificação dita, nem a pureza da razão humana, se não passar acima à perfeição da vontade, na qual está todo o bem da mística teologia e ciência de Deus, que se sabe sentir e gostar, sem se saber declarar» (p. 134v).

NOTA XX

As notícias sobre o movimento editorial e a circulação dos livros santos entre nós no século XVI (Vid. *supra, Nota VIII,* n.º 7) fazem supor que a reforma dos estudos teológicos no tempo de D. João III é o efeito de uma evolução, pelo menos de uma inquietação das mentalidades. E esta indicação parece confirmada pelo exame da própria reforma.

O plano de estudos da Faculdade de Teologia, nas últimas décadas que precederam a transferência da Universidade de Lisboa para Coimbra, abrangia sòmente duas cadeiras: a de Prima, em que se liam as sentenças de Pedro Lombardo e a de Véspera, em que se lia provàvelmente a Sagrada Escritura (cfr. os *Estatutos de elrei D. Manuel para a Universidade de Lisboa,* apud *Not. Cron.* de L. Ferreira, p.te 1.ª, p. 783); mas a segunda, a avaliar pelos provimentos de professores, não funcionava regularmente (C. Figueiroa, *Mem. da Universidade de Coimbra,* pp. 11-12). Este plano foi modificado por D. João III, ao fixar definitivamente a escola na cidade do Mondego. Em 1537, funcionaram efectivamente três cadeiras: Prima, regida pelo Doutor Afonso de Prado; Véspera, regida pelo Doutor Francisco de Monzón; e Terça, regida por Fr. Juan de Pedraza (cfr. L. Ferreira, *ob. cit.,* p.te 2.ª, vol. 1.º, pp. 27-30; Prof. M. Brandão, *Actas dos Conselhos da Universidade,* vol. 1.º, p. 1). Pedraza cessou as suas funções na Universidade em Dezembro de 1539, sendo substituído em 2 de Fevereiro seguinte por Fr. Martinho de Ledesma (Prof. M. Brandão, *Cartas de Frei Brás de Braga,* p. 49; L. Ferreira, *ob. cit.,* p.te 2.ª, vol. 1.º, p. 343). Monzón cedeu a sua cadeira a Ledesma em Julho de 1541 e tomou conta,

na mesma data, da que este leccionava (L. Ferreira, *ob. e vol cits.*, pp. 33 e 345; Prof. M. Brandão, *Documentos de D. João III*, t. 2.º, p. 28 e 44); em 1543, foi substituído na de Escritura por Fr. António da Fonseca, para esse fim mandado vir de Paris (L. Ferreira, *Alfabeto dos Lentes*, p. 11; Prof. M. Brandão, *Documentos de D. João III*, vol. 2.º, pp. 169 e 187).

O plano de estudos teológicos de 1537 cedo começou a ser revisto. Em Outubro-Novembro de 1542, foi criada uma catedrilha anexa à cadeira de Prima, para a leitura de S. Tomás, sendo a respectiva regência confiada a Fr. Guilherme Gomeri (L. Ferreira, *Alfabeto dos Lentes*, p. 32; Prof. M. Brandão, *Documentos de D. João III*, t. 2.º, pp. 105 e 107), cujo nome ainda vem incluído na folha dos ordenados dos lentes e oficiais no ano lectivo de 1544-1545, elaborada em Outubro do primeiro destes anos (Prof. M. Brandão, *Actas dos Conselhos*, vol. 1.º, p. 110), e na das multas aplicadas em Junho seguinte (*Idem*, p. 135); mas depois disso, não se lhe encontra qualquer rasto. No ano lectivo de 1545-1546, e porventura até no de 1546-47, a catedrilha esteve possìvelmente a cargo de Álvaro Gomes. E dizemos possìvelmente, porque, posta de lado a ideia de este leccionar Escritura (decerto por se terem extinguido entretanto as respectivas vagas, como já veremos) e estando preenchidas as cátedras de Prima e Véspera, (Gomes substituiu Ledesma de Maio a Junho, durante 17 dias — Prof. M. Brandão, *Actas*, vol. 1.º, pp. 129 e 146), só restava a lição de S. Tomás, de entre as admitidas pelo alvará de provimento (Prof. M. Brandão, *Documentos de D. João III*, t. 2.º, pp. 224-25 e 284). Note-se, todavia, que, pelo conselho de 27 de Novembro de 1545, fora mandado ler o 3.º livro do Mestre das Sentenças, com a faculdade de «trazer as questões que quiser de qualquer questionário» (Prof. M. Brandão, *Actas*, vol. 1.º, p. 177). Em Junho de 1548, Fr. Diogo de Teixeda foi mandado ler uma das duas catedrilhas criadas para o período de férias de Agosto e Setembro, a qual passava porém a anual (*Documentos de D. João III*, t. 3.º, pp. 184-85), leitura em que foi substituído, no fim de Abril de 1550, por Pedro de Figueiredo (Prof. M. Brandão, *Actas dos Conselhos*, vol. 2.º, p.te 1.ª, pp. 207-208). Apesar do que escreve Leitão Ferreira (*Alfabeto cit.*, pp. 20, 32 e 54-55), julgamos que nenhum destes lentes professou o ensino de Durando. Os diplomas de colocação de Gomeri, Gomes, Teixeda e Figueiredo não contêm a mínima referência de onde tal se possa inferir. Quanto a Teixeda, pode mesmo acrescentar-se que à data do seu provimento a matéria das catedrilhas, por força dos alvarás de 11 de Novembro de 1546 e 12 de Julho de 1547 (apud Prof. M. Brandão, *Documentos de D. João III*, vol. 3.º, pp. 63 e 88), era da escolha do Reitor, então Fr. Diogo de Murça, cujas preferências por S. Tomás são

bem conhecidas. E isto quer dizer que a catedrilha de Durando não foi criada antes da nomeação de André Gomes — se é que então o foi, porque o diploma de nomeação, de 3 de Fevereiro de 1554 (apud Prof. M. Brandão, *ob. cit.*, vol. 4.º, pp. 209-210), apenas o indica para uma das cadeiras de vacações que passa a anual.

Na cadeira de Bíblia, deu-se uma evolução análoga. Fr. António de Fonseca deixou o serviço nos fins de 1544, e em Setembro do ano seguinte a cadeira foi desdobrada, lendo Paio Rodrigues de Vilarinho, que professava na Universidade desde Junho, o Testamento Novo, e Marcos Romeiro — cujo interesse por S. Tomás se manifestou logo à raiz da sua chegada ao Colégio da Costa, em Maio de 1540 (Carta de Fr. Pedro Barbudo para Fr. Diogo de Murça, de 5 de Maio de 1540, apud Prof. M. Brandão, *Coimbra e D. António,* t. 1.º, pp. 138-39) — o Testamento Velho (L. Ferreira, *ob. cit.*, pp. 52-53 e 253; Prof. M. Brandão, *Documentos de D. João III,* vol. 2.º, pp. 243, 270-72 e 285; *Actas dos Conselhos,* vol. 1.º, pp. 134, 240, 243 e 331-32). Vilarinho, chamado ao principalato do Colégio das Artes em 1550, foi substituído em Fevereiro de ano seguinte por Álvaro da Fonseca (C. de Figueiroa, *ob. cit.*, p. 70; Prof. M. Brandão, *Documentos cits.*, vol. 4.º, p. 89; *Actas,* vol. 2.º, p.te 2.ª, p. 225), o qual, durante os seus impedimentos, desde 1553 a 1561, em que jubilou, teve como substituto Diogo de Gouveia (Figueiroa, *ob. cit.*, pp. 70, 168 e 193; Prof. M. Brandão, *O Colégio das Artes,* vol. 1.º, p. 387; *Actas,* vol. 2.º, p.te 2.ª, p. 72). Gouveia leu, no ano lectivo de 1561-1562, a epístola de S. Paulo aos Romanos, e no de 1562-1563, o Evangelho de S. Mateus; mas neste, porventura logo no princípio, deu-se uma modificação dos planos de ensino que reduziu a uma as duas cadeiras de Escritura e criou, no lugar da extinta, a cadeira de Escoto (*Instituições Cristãs,* Ano 10.º, 2.ª série, p. 109). Nos anos lectivos de 1563-1564 e 1564-1565, Paulo de Palácios, que era o lente de Testamento Velho, leu o Evangelho de S. João. Não há notícia de leituras da Bíblia nos anos lectivos de 1565-1566 e 1567-1569; no de 1569-1570, há notícia da leitura, mas não da sua matéria; e nos de 1570 a 1575, foi lido o Velho Testamento (*Instituições Cristãs cits.*, pp. 109-110 e 129-30; L. Ferreira, *Alfabeto cit.*, p. 19). Um pouco antes, em 1560, fora criada a cadeira de Gabriel (*Idem,* p. 12) — se, na verdade, não se trata apenas de uma regulamentação do tipo da que ficou incorporada nos *Estatutos de 1591* (liv. 3.º, tít. 5.º), permitindo-se que na catedrilha de S. Tomás se fizesse, por vezes, a leitura de Gabriel.

Este esboço parece mostrar que só depois da morte de D. João III ou, quando muito, nos últimos anos do seu reinado, é que o plano de estudos teológicos de Coimbra se acomodou ao esquema da Sorbona, com a incorporação das lições de Durando, Escoto e Gabriel, e que só então o ensino do Testamento foi diminuído no quadro

universitário. Leitão Ferreira escreve que, a seguir à permuta entre Fr. Martinho de Ledesma e Francisco de Monzón em 1541, o primeiro ficara a ler S. Tomás e o segundo Durando (*Alfabeto cit.*, p. 254). Mas não cremos que assim fosse. E isto não só porque o diploma referente à permuta nada nos diz em tal sentido, mas também porque Monzón figura em documento oficial de 1543 como lente de Bíblia (Prof. M. Brandão, *Documentos de D. João III*, vol. 2.º, pp. 44 e 109). A permuta entre Monzón e Ledesma visou precisamente a substituir a lição de Durando que aquele, prolongando talvez o seu magistério de Prima em Lisboa, lia à hora de véspera (*Idem*, vol. 2.º, p. 71), pela de S. Tomás que o outro passou a ler à mesma hora. (A cadeira de véspera era propriamente, se bem interpretamos a terminologia de Fr. Brás de Barros no *Regulamento de teologia, artes e humanidades* — apud Prof. M. Brandão, *Alguns Documentos*, p. 147 — a cadeira de «teologia escolástica». A de «teologia grave» seria a de Sentenças, dada à hora de Prima). Só mais tarde, no ano lectivo de 1550-1551, quando na cadeira de Véspera se passou a ler a matéria da 3.ª parte da *Summa Theologica*, é que o comentário de Durando às *Sentenças* de Lombardo se instalou na Faculdade de Teologia, sendo a base do ensino do lente de Prima (Prof. M. Brandão, *Actas*, vol. 2.º, p.te 1.ª, pp. 211-12 e 231, e p.te 2.ª, pp. 58 e 231). No entanto, com a ascenção de Fr. Martinho de Ledesma à cátedra de Prima, S. Tomás deve ter voltado a substituir Durando, ficando a lição deste reservada à catedrilha.

A orientação dos professores é-nos mal conhecido, para não dizer quase completamente desconhecida. Francisco de Monzón, sem aderir ao erasmismo (Vid. *supra*, pp. 357-358), cultivava uma espiritualidade que nos permite admitir que no seu espírito, como no de outros da mesma escola, houvesse prevenções mais ou menos fortes contra a Escolástica, tal como a Universidade de Paris a cultivou no século XV e primeiro quartel do século XVI. Demais, há indícios no *Espejo del Príncipe Cristiano* de que tinha uma certa preferência pelo tomismo entre as correntes escolásticas. Isto pode significar portanto que não lhe custou substituir a lição de Durando pela de Sagrada Escritura em 1541.

Quanto a Afonso de Prado, Bonilla y San Martin (*Luis Vives y la filosofia del Renacimiento*, vol. 1.º, pp. 49-50, e vol. 3.º, pp. 20-21) inclui-o entre «los mas decididos campeones de las reaccionarias huestes». O Prof. Joaquim de Carvalho admitiu também que o seu ensino «obedeceu ao critério tradicional, pois é legítimo atribuir a Fr. Martinho de Ledesma a introdução em Coimbra do método salmanticense, em particular do de Fr. Francisco de Vitória» (apud L. Ferreira, *Not. Cron.*, p.te 2.ª, vol. 1.º, p. 469). Pela nossa parte, seguímos a mesma opinião num livro anterior

(*Portugal e a Cultura Europeia*, p. 34). Este modo de ver parece-nos hoje, porém, bastante discutível.

Em primeiro lugar, há que distinguir entre as concepções lógicas e as concepções teológicas de Prado. As primeiras, que são as únicas visadas por Bonilla, datam do período escolar do lente coimbrão e concretizaram-se nas *Quaestiones Dialecticas super libros Perihermeneias*, saídas dos prelos de Miguel de Eguia, em Alcalá, em 1530. O logicismo parisiense e o erasmismo crítico ainda viviam em boa harmonia na universidade complutense em que o autor estudou e ensinou até vir para Coimbra. Não seria, pois, de surpreender que, professando embora por esse tempo o dialecticismo terminista adoptado pela sua escola, tendesse já em teologia para uma orientação de influência humanística, mesmo erasmiana, que outros adoptavam em Alcalá. Na «visita» pedagógica da Faculdade de Teologia complutense efectuada em 1526, apurou-se de facto que o mestre da cadeira de S. Tomás «ha leído proposiciones de Erasmo más que de Santo Tomás» (cit. de Beltrán de Heredia, *La Teologia en la Universidad de Alcalá*, RET, vol. 5.º, p. 409). E na de 1532, chegou-se à conclusão de que as lições da cadeira, confiada nesse tempo a um frade que parece ser o dominicano André de Tudela, cujos métodos se aproximam dos de Francisco de Vitória, eram muito apreciadas pelos escolares (*Idem*, p. 412). Antes deste ano, ainda que só por breve espaço de tempo, a regência da cátedra coubera ao célebre Doutor Egídio, que alguns suspeitaram — julgamos que sem fundamento — de luterano (*Idem*, pp. 424-25).

Em segundo lugar, Prado podia não estar muito convencido dos pontos de vista do terminismo e ser, sobretudo, pouco afecto ao abuso da dialéctica na teologia, tão acerbamente criticado pelos humanistas; ou então podia ter rectificado as suas ideias, como fizeram dois complutenses, Sancho Carranza de Miranda e Luís Nunes Coronel, que das fileiras terministas passaram às erasmianas (cfr. M. Bataillon, *Erasmo*, vol. 1.º, pp. 142-145, 161-62 e 287). Em terceiro lugar, pensamos que Prado podia não ter seguido o «método salmanticense», sem por isso subordinar o seu ensino ao «critério tradicional». Antes de Vitória, o Cardeal Caetano e os dominicanos de Paris tinham feito um esforço digno de nota para renovar o tomismo, além de que entre humanistas e tomistas havia um certo entendimento, derivado da oposição comum ao nominalismo imperante no século XV.

Seja, no entanto, como for, supomos um facto indiscutível a orientação tomista de Afonso de Prado. O interesse por S. Tomás, trouxe-o ele, sem dúvida, da universidade complutense e unia-o possìvelmente, como tantos outros mestres e escolares da instituição de Cisneros, a um erasmismo mais ou menos expurgado de

desvios de doutrina. O depoimento de Francisco de Monzón, na dedicatória do *Espejo del Principe Cristiano* a D. João III, não deixa margem a incertezas neste ponto, uma vez que o diz «muy eminente [en la teologia] y principalmente en la doctrina de Santo Tomás, que lé, que cierto en ella no es a nadie segundo». E se a deixasse, tudo ficaria aclarado com este passo da *Oração* do lente sevilhano Juan Fernandez, proferida em Coimbra em 1548: «.... per quindecim circiter annos quanta cum dexteritate, primaria functione Thomam sit interpretatus, testes sunt multi eruditorum greges, qui talem pastorem incomparabili ingenii acumine, quo ille plurimum valet, referunt et imitantur» (A. Pinto de Carvalho, *Uma Oração Latina de Mestre João Fernandes,* p. 19). Demais, seguindo-se o plano e pensamento de Durando na cadeira de Véspera de 1537 a 1541, estranho seria que na de Prima não se seguisse a S. Tomás. E isto quer dizer que a transferência da Universidade de Lisboa para Coimbra não trouxe apenas consigo mais uma cadeira teológica: trouxe também a influência doutrinal do tomismo.

De João Pedraza, é que nada sabemos dizer, mas seria pouco crível que ele ou os seus sucessores não tivessem adoptado as directrizes renovadoras da exegese bíblica suscitadas pelo humanismo. A instituição do ensino das três línguas — latina, grega e hebraica — em Santa Cruz de Coimbra, sob F. Brás de Barros, parece significar ao menos que esse era o desejo real.

A ligeira análise que acabamos de fazer sugere por si só que não foi pelos esquemas das Universidades de Paris e Alcalá, dominadas pelo nominalismo e escotismo, mas pelas tendências do Humanismo que D. João III se guiou na reorganização do ensino teológico, e que, ao receber a escola de S. Tomás, quis excluir deliberadamente a ideias e métodos de Durando de Saint-Pourçain, de Ockam e de outros escolásticos dissidentes.

Esta conclusão pode reforçar-se com duas ordens de considerações bastante significativas. Uma é a orientação ideológica do grande reitor de época joanina, Fr. Diogo de Murça; a outra é a organização do ensino das humanidades em Coimbra.

O exame da biblioteca Fr. Diogo de Murça (cfr. Prof. Joaquim de Carvalho, *Estudos sobre a Cultura Portuguesa do século XVI,* vol. 2.º, pp. 136-99) parece impor a conclusão de que o ilustre monge de S. Jerónimo se inclinava no sentido do irenismo, se acaso não aderia francamente às suas directrizes. Com efeito, as espécies dos teólogos escolásticos, se se exceptuar S. Tomás de Aquino, são muito escassas na sua livraria, sendo muito duvidosa a existência de algum texto de Guilherme de Ockam ou de Gabriel Biel e não se podendo apontar mais que um de Durando. E a representação dos escolásticos da decadência limita-se a John Mair e talvez a Pierre

d'Ailly, não se nos deparando os nomes de Tartareto ou de Pedro de Bruxelas. Por outro lado, a carência de obras dos comentadores arábico-escolásticos de Aristóteles contrasta com a abundância relativa dos intérpretes clássicos e renascentistas, nomeadamente Alexandre de Afrodísia e Rodolfo Agrícola. No capítulo da exegese bíblica, em que a livraria tão rica é, notam-se também de menos os autores medievais. Os próprios livros de polémica anti-erasmiana, exceptuados os de Noel Beda, estão ausentes do elenco. Em contrapartida, há uma certa profusão de escritos dos arautos do evangelismo: Lefèvre d'Étaples, Guilherme Budée, Luís Vives e sobretudo Erasmo (Vid. *supra*, p. 107, nt. 5). As produções patrísticas figuram também abundantemente nos inventários.

O menos que se pode dizer a respeito de Fr. Diogo de Murça, é que as fontes do seu pensamento não coincidem com as dos doutores sorbónicos; aproximam-se, contudo, das que gozavam de preferência entre os irenistas. Mas a conclusão pode ampliar-se à vista de outros elementos. Antes de mais nada, os que resultam da análise da sua livraria. Mostra ela que os estudos sobre os Salmos, os Evangelhos e as Epístolas de S. Paulo tinham um predomínio nítido na esfera dos seus interesses exegéticos (e possìvelmente nos do lente de Escritura Sagrada no Colégio da Costa, em Guimarães, Marcos Romeiro), como era corrente nas fileiras do irenismo, e que os dados históricos, filológicos e patrísticos deviam desempenhar um papel mais importante que o processo dialéctico no seu método de elaboração teológica. Além disso, patenteia-nos a posse de obras representativas da tese irenista de uma conciliação entre católicos e protestantes. A menção do *De sarcienda Ecclesiae concordia* de Erasmo combina muito bem, nesta ordem de ideias, com as citações repetidas do nome de Sadoleto e a referência à apologia do Cardeal Contarini em prol da sua teoria da dupla justificação. Por outro lado, cai dentro do reitorado de Murça em Coimbra (1543-1555) uma série de iniciativas académicas a que o espírito irenista não é estranho: a reorganização do ensino da Sagrada Escritura, o reforço da influência tomista, a reforma do ensino humanístico e artístico, e o alheamento do esquema sorbónico.

Será demais articular tudo isto e ligar-lhe um sentido — precisamente o sentido de uma mentalidade irenista? Cremos que não foi outra coisa o que quis exprimir o cronista dos jerónimos no seguinte passo: «.... propagou entre nós [monges belemitas] o conhecimento das línguas orientais; [foi] o primeiro que nos leu dentro no claustro as Artes, escolhendo da filosofia de Aristóteles o que nos podia ser útil para os estudos sagrados, ensinando-nos a buscar a inteligência daquele filósofo nas suas mesmas obras escritas na sua língua primitiva, e dirigindo a nossa aplicação

à boa teologia, pelas suas legítimas e puras fontes, indicadas por S. Tomás, que propunha como norte das conclusões cristãs» (*Memórias dos Estudos em que se criarão os Monges de S. Jerónimo*, p. 233).

A outra ordem de considerações a que nos referimos, tem uma expressão crescente no ensino secundário do país, à medida que o tempo avança, até 1550. Deve-se à iniciativa conjunta da Coroa e de Fr. Brás de Braga, por cerca de 1530 (cfr. Cardeal Cerejeira, *ob. cit.*, pp. 101-102), a modernização do ensino das humanidades em Portugal. O latim tomou desde logo um relevo notável, sendo os estudantes obrigados a falá-lo (Vid. Prof. M. Brandão, *Alguns Documentos cits.*, pp. 138-39). O grego associou-se-lhe, e sem dúvida com um ensino eficiente, segundo o testemunho autorizado de Clenardo (Card. Cerejeira, *ob. cit.*, p. 393), pelo menos desde a chegada de Vicente Fabrício em 1534 (*Idem*, pp. 99-100). Quanto ao hebraico, é para nós duvidoso que tenha sido lido nos gerais de Santa Cruz ou da Universidade antes de 1538. O esboço de estudos humanísticos no mosteiro crúzio, de 20 de Abril de 1537 (apud Prof.M. Brandão, *Documentos de D. João III*, vol. 1.º, p. 27), não o inclui ainda. Mas em 16 de Fevereiro seguinte já era indiscutìvelmente professado (*Idem*, p. 78). É possível, porém, que o ensino não fosse bastante satisfatório. E por motivos políticos que acresciam aos culturais, não convinha que o deixasse de ser. [Eram muitos ainda nesta época, como vimos na *Nota VIII*, n.º 7, os judeus que liam a Bíblia em hebraico; e sabe-se por outro lado — cfr. Prof. Rocha Brito, *A Farsa dos Físicos de Gil Vicente*, Coimbra, 1937, pp. 34-35 — que os judeus cultos, nomeadamente os médicos, pelo menos nos últimos anos do século XV, liam correntemente o hebraico]. Relacionam-se talvez com essa situação os esforços do Monarca para dignificar o magistério da língua. Correspondendo às instruções régias sobre o assalariamento de professores, o embaixador de Portugal na Cúria, Baltazar de Faria, e Diogo de Azevedo escreviam a D. João III, em Outubro de 1546, lembrando a existência de um judeu converso, «douto na língua hebraica e caldaica», que ministrava a disciplina na *Sapientia* de Roma (*Corpo Diplomático*, vol. 6.º, pp. 75 e 85), o qual estava pronto a vir professá-la em Coimbra. Em 1544, o ensino da cadeira estava confiado a Edmundo Roseto (Prof. M. Brandão, *Actas*, vol. 1.º, p. 110).

O alcance programático da evolução dos estudos em Coimbra mede-se melhor confrontando-a com o que se passou nos colégios de Penha Longa e da Costa, da Ordem de S. Jerónimo, sob a direcção de Fr. Diogo de Murça. Os documentos não nos deixam dúvida de que o ensino das Artes, pelo menos o da dialéctica, se apartava deliberadamente do sistema sorbónico e tradicional. Assim se depreende de uma carta de Inácio de Morais, escrita de Penha Longa a 7 de Outubro de 1536,

em que propõe a Fr. Brás de Braga a edição de uns *Dialecticae Rudimenta*, a fim de aliviar a juventude da distorção de espírito feita pelos mestres que aprenderam na escola da sofiistaria: «Omnia Cimmeriis (ut aiunt) tenebris involuebat et cavillationibus sophisticis sursum et deorsum permiscebant, quibus auditorum ingenia misere distorquebantur» (Prof. M. Brandão, *Alguns Documentos*, p. 67). O espírito do ensino da latinidade é-nos dado por Marcos Romeiro, em carta para D. João III, datada do Colégio da Costa, em 1 de Novembro de 1540: «.... todos [os professores e alunos] são contínuos em falar latim, no que se põe grande diligência e vigilância porque o falar latim e entendê-lo bem é o princípio de todas as doutrinas....» (*Idem*, p. 51). Pelo que toca ao grego e hebraico, ainda que nos faltem notícias documentais positivas, as reflexões do autor das *Memórias dos estudos em que se criarão os Monges de S. Jerónimo* (p. 215) convencem que o seu magistério foi na verdade exercido. O facto de existir uma cadeira de Escritura Sagrada, regida por Marcos Romeiro (que Murça, mais tarde, trouxe para Coimbra), parece indicar que o estudo das línguas se integrava no esquema de uma renovação do método teológico, tal como Lefèvre, Erasmo e seus amigos o vinham a reclamar. E a suspeita adquire foros quase de certeza quando se analisa o discurso proferido por D. Duarte, bastardo do Rei Piedoso, antes de 1543, ao tempo em que frequentava ainda o Colégio da Costa.

A teologia é considerada nesse discurso, à maneira erasmiana, não só como ciência que forma o teólogo, mas como doutrina que forma o cristão: «[A revelação divina trouxe] uma nova ciência ao mundo, a qual todo o tempo de sua vida, sem nenhuma acepção de pessoas, mas a todos os homens que a quiseram aprender, abriu e declarou ciência, não tomada da escola dos teólogos, mas com o testemunho do Céu duas vezes aprovada.... Porque, à minha vontade, não é teólogo o que sòmente disputa dos Sacramentos, dos dez preceitos da Lei e da Virtude, com toda a subtileza de palavras, se com a vida mais arremeda os fariseus que a Jesus Cristo. Aquele, com razão, merece tal nome, o qual por obras cumpre (o que todos podem) a doutrina de Cristo, a qual se chama restauração da natureza e quase regeneração.... Certo, todo o que quiser pode ser virtuoso cristão e mais teólogo». (D. António Caetano de Sousa, *História Genealógica*, Provas, t. 3.º, pp. 52-53). E acentuando a dupla nota erasmiana da associação da piedade e da cultura e do chamamento universal dos cristãos à vivência do Cristianismo em espírito, D. Duarte acrescenta: «Ninguém desta disciplina [= a teologia] é engeitado, posto que seja de duríssimo engenho, se for pronto e folgar de ser ensinado e com humildade o pedir verdadeiramente. Antes vos digo que o Espírito Santo a nenhum

comunica sua sabedoria tanto quanto aos de coração singelo e humilde. Nem por isso condeno certas subtilezas dos teólogos, as quais a gente comum não sabe; mas porque daí não devemos afirmar que eles sós entendem a Sagrada Escritura» (*Idem*, p. 53). O último período, com a reserva à Escolástica, deixa mesmo adivinhar uma concepção da teologia como elaboração da Escritura e a ideia de que esta deve ser posta na mão de todos os fiéis.

NOTA XXI

Jorge da Silva, o intelectual reaccionário já bem conhecido das páginas deste livro, foi dizer à Inquisição, em 27 de Abril de 1571, que «domjnica In albis elle ouuio pregar ao padre mestre frej luis de granada no mostr^o^ de sã domingos desta cidade m^to^ bẽ / mas Inter cetera / ẽcomemdou m^to^ na vjda espirituall o asistyr a presença devjna e loguo ẽ se acabando a pregaçã elle denũciante se foj pera o adro onde dise ao padre mestre frej m.^el^ da Veiga q̃ nã era aquella doctrina predicabilis In his tẽporibus e a qujta f^ra^ loguo seg^te^ q̃ foj o auto topando na crasta ao dito frej luis lhe perguntou elle denũciãte como ẽtendia e como praticaua o asistir por presença deujna e o dito frej luis lhe rrespondeo q̃ p̃ potẽçia presẽcia e esẽncia / e asj como huũ homẽ namorado tinha sua dona presente sẽ na uer e elle denũciante lhe rrespondeo e dise q̃ Iso era porq̃ a tinha na maginaçã e q̃ Deos nã se podia ter na maginação porq̃ era Inimaginabilis inuisibilis Inmẽsus por onde o Jntendimẽto nã era capaz de entender a Deos quãto mais a maginação q̃ he estrom^to^ de Intẽdim^to^ e asj lhe perguntõu se lera Jaa o liuro q̃ se Intitulla margarita evãgelica / q̃ era o mais unjtiuo de quãotos auia modernos q̃ nelle dezia q̃ auia tres Unjões / a p^ra^ natural e esẽcial q̃ hee de todo hens cõ a esencia deujna q̃ o conserua no ser q̃ lhe deu / e sẽ a q̃l asistẽcia e depẽdẽcia se tornara toda sustancia ẽ nada do q̃ foj creada e a segũda Unjã era sobrenatural por amor e a terceira hee tãbẽ sobrenatural q̃ seraa nos bẽ auenturados e allguũs dizẽ q̃ a teue nosa sõra e sã paulo p modo transumptis dandolhe o lume da gloria q̃ hee eleuans et cõfortans Intelectum nr̃um ad uidendum deum / e q̃ este liuro dezia hũa doctrina catholica E excelẽte q̃ o barão espiritual auia de ter sempre xpo crucificado no seo coraçã e no homẽ Interior E exterior / e cõ elle ẽtrar a presença deujna dandose graças da contjnua asistencia q̃ sẽpre fazia na Esẽcia e suprema parte da sua allma por onde lhe nã parecia a elle denunciante bom modo de fallar dizer q̃ ho homẽ deuia destar sẽpre presente a esencia deuina por q̃ day tomauã as beatas e as pesoas Idiotas hũa fallsa Unjão em q̃ andauão unidas cõ a sua Ima-

ginação auẽdo q̃ andauã unidas cõ a Esẽcia deujna desprezando e desagardecendo os misterios de nosa Redẽpçã e q̃ bẽ sabia sua Reverencia q̃ dezia Sam thomas / q̃ o proprio fallar era dizer q̃ o noso corpo estaua nallma E nã a allma no corpo anima cõtinet corpus / E q̃ asi dezia o mesmo santo q̃ Dŝ tinha a nosa allma e a nossa allma nã tinha Deos q̃ era muy proprio fallar E assi tinha por fallsa a Uniã e Imaginaria a q̃ era cõ a Imaginaçã e entẽdimento por serẽ Incapazes da Uniã deuina / e q̃ a Isto se rrio o dito padre frej luis mostramdosse casj cõuẽcido E abraçandoo e se ffoj pera a sacrestia sem lhe dizer majs nada e loguo oje polla menhãa Indo elle denunciante polla crasta topara frej miguel de Rosairo q̃ lhe qes [= quis] fallar a elle denunciante ẽ hũa obra de caridade / e estamdo ãbos ueo o dito frej luis E perguntoulhe se trazia o dito ljuro ou fallarã no dito ljuro atras nomeado e partido frej luis elle denunciante praticou cõ ho dito frej miguel toda a doctrina atras perguntandolhe tãbẽ como ẽtendia esta Unjão da presencia de Deos. E elle frej miguel dise q̃ hũa creatura dezia q̃ nesta Unjão o Intẽdim^to Imtẽdia a Deos p abstracto e naq^le lume via os misterios da paixão mais claros q̃ ẽ outro nenhuũ exercicio / E elle denunciante lhe rrespondeo q̃ aq̃illo era doctrina de catherina de genoua e q̃ aqle lume se era rreuelaçã / rreuellações não se podiã Insinar per doctrina comũ e q̃ daq̃i uinha auer m^tas beatas Ignorantes ẽganadas Unidas e casadas com sua propria maginaçã E deixauã as cõsiderações E misterios de nosa Redẽpçã / q̃ os Judeus E mouros E o gẽtio todos podiã ter cõsjderaçã da Esẽcia diuina / mas q̃ ho amor p^to [= perfeito] do xpão e os actos catholicos erã de Deos trino E Uno E do uerbo Incarnado. E q̃ a estes actos rrespondia o lume da gloria ẽ majs perfeição / cõ mais clara uisão E majs excelentemente e q̃ elle denũciante nũca lera ẽ nenhũ s.^to E lera todos os sãtos q̃ tẽm escripto da vjda e theologia mistica tall modo de Unjã como agora uia praticar ẽtre pesoas rreligiosas e beatas E homẽs Idiotas / E q̃ ainda o pceto fosse catholico como cria q̃ a doctrina era falsa e do demonio q̃ es pater mendacii et omecida abenjcio E q̃ sã paulo quando desera alciorem viã vobis demostro não falou senã da noujdade fundada em xp̃o Ihũ / quis nos se parabit a charitate dei que est In xp̃o Ihũ e q̃ asi lhe parecia a elle denunciante / q̃ auia m^ta gẽte ẽganada e q̃ este negoceo se auia de declar (*sic*) bẽ ao pouo crjstão e q̃ o dito frej miguel se tornou uermelho e cõfuso e dise q̃ asj era e q̃ auja mujtas pesoas Ignoramtes q̃ nã ẽtendiã a doctrjna como auião de exercitar / E se ãganauão / e asj mais elle denunciante disse ao dito frej myguel na dita pratica q̃ sã paulo quando fallaua da sua rreuelação dezia q̃ fora Unjdo a xp̃o Ihu E q̃ sam gironjmo cõtaua de Sta paula q̃ ujra por rreuelaçã o menino Ihu no presepio e sã fr.^co no cabo de sua vida E por rremate de sua uirtude huũ seraphim uio q̃ lhe Imprimio as chagas q̃ estas erã as rreuelações e

Unjões q̃ achaua nos samtos E nã ja as Uniões nouas q̃ ora ouuja de q̃ se seguja hũ grande mal / q̃ como a nosa allma sẽpre deseja o mjlhor cujdando q̃ a Unjão por Imaginaçã hee verdadeira Unjã / E q̃ as Imagees e lembranças da Umanjdade de xp̃o erã Impedim^to desta Unjão e obras baixas e de prjcipiãtes e dectanannes (?) da fantesia como Impedim^to E obras rrastejras de q̃ se seguiã m^tos Incõvenjẽtes e q̃ esta hee a sustancia do q̃ elle denunciãte pasou com estes padres allgumas palauras mais ou algũas menos mas não q̃ mudẽ a substãcia do q̃ estaa escripto / e por lhe parecer q̃ este negoceo ha mjster curado cõ mujta breujdade e cõ m^to tẽto e cõ prudencia para q̃ a doctrjna maa sea arrincada da terra e as allmas sejã curadas e as rreligjões e a Virtude nõ seja desfauorecida afora sua cõciẽncia e obrigaçã q̃ tem dito o constrãgerẽ a dizer o q̃ mais se segue // q̃ as fontes domde esta doctrjna manou E manna ainda agora hee de frej fernando huũ dos prjmejros padres capuchos q̃ uierã a este Rejno e daqui ficou derjuada e bebida casi ẽ todos os padres desta proujnçia e na casa da franc.º de sousa tauares e de sua mulher dona M.ª da Silua prima delle denunciante / E em casa da comendadejra de S^tos E ẽ casa delle denunciante / e na ordem de Sã Domingos frej luis de Granada e frej miguel do Rosairo / e ẽ nosa sõra da graça frej Deodato / E frej thome e frej ãt.º da Resurreição cõfesã e o praticã m.^tas beatas ẽ q̃ ẽtrã algũas de sua casa por omde sospejta q̃ são da mesma doctrina mas não praticou com elles. E de cleriguos Elias de Lemos por onde lhe parece q̃ elles sõres Inquisidores q̃ cõ mujta cõsjderação deuẽ de examjnar q̃l doctrjna he a fallsa e ql a verdadejra e q̃ auerjguada a doctrjna cõ breujdade se auja de mandar a estes cõfesores e cada huũ delles q̃ nã cõfesasẽ por allguũs annos molheres E os deuiã de rreprender particular e secretam^te e mandarlhe q̃ nã preguẽ mais tal doctrina» (AN, Inq. de Lx.ª, *Cadernos do Promotor, Quinto Volume* [n.º 109], fls. 145-48v).

NOTA XXII

Temo-nos referido por diversas vezes ao problema das imagens nos transes da vida contemplativa. Mas pela importância da matéria na formação do sentimento religioso em Portugal, não nos parece demais acrescentar alguns textos que ajudam a esclarecê-lo, tirados de autores cuja influência no nosso meio deixamos provada.

1 — O Pseudo-Taulero não nega a utilidade relativa das imagens, nomeadamente das imagens da Humanidade de Cristo, nas fases da vida espiritual anteriores

à oração de quietude (*Instituciones*, pp. 273 e 274). Simplesmente, como não distingue adequadamente a ascética da mística nem os estados místicos entre si, torna-se difícil saber, em cada caso, se fala da «união actual das potências», se da «união essencial». O seu pensamento, tal como o reproduzímos na *Nota XIV*, n.º 4, pode ser ilucidado por passos como estes:

«Todos los otros ejercicios cuales son la contemplación, meditación, oración, inclinaciones, ayunos, vigilias, hanse de referir a esta amorosa unión con Dios, como a sua propio fin, y con verdadera discreción se ha de usar de ellas, tanto cuanto ayudaren para alcanzar y poseer este fin. Pero pocos llegan a este grado: la causa es porque no perseveran en los medios, y trabajan poco o nada por desarraigar los vicios y por alcanzar puridad de corazón y por llegarse a Dios continuamente por la forma sobredicha» (*idem*, p. 209). As imagens, ainda as mais louváveis, «no son sino camino y medios para la desnuda y simple verdad. Pues si quiero llegar en alguna manera a la cenzilla verdad, conviene poco a poco pasar el camino y dejar atrás todas las imaginaciones por su conveniente orden, caminando de las bajas a las de en medio, y de las medias a las más altas, de manera que ninguna verdad me quede por considerar. Pero es de advertir cuando se han de posponer las dichas imaginaciones, porque no se dejen más temprano ni se retengan por más tiempo de lo que conviene» (*Idem*, p. 275).

2 — Luís de Blois exprime-se deste modo: «Feliz a alma que de contínuo procura a pureza do coração e o santo recolhimento interior, e que totalmente renuncia ao amor próprio, à própria vontade e particular gosto! Essa, de facto, merece aproximar-se mais e mais de Deus. Por fim, levantadas, clarificadas e adornadas pela divina graça as potências superiores da alma, alcança a unidade e nudez do espírito, e possue um amor puro e nu, e um pensamento simples, estranho aos outros pensamentos.... Resplandecem então as potências da alma quais estrelas, e esta torna-se apta para contemplar o abismo da divindade com uma vista serena, simples e alegre, sem mistura de imaginação nem de entendimento. Deste modo, quando se converte inteiramente a Deus com amor, uma luz incompreensível que refulge no seu fundo, obscurece os olhos reverberados da razão e do entendimento: permanece, contudo, aberto o olho simples da alma, ou seja, o pensamento puro, nu, livre de imagens, e sobre o entendimento levantado. Obscurecida por tanta claridade a luz natural do entendimento, a alma nada vê no tempo, mas levantada sobre todo tempo e lugar, assume uma como que propriedade da eternidade. Perdendo as imagens e distinção e consideração das coisas, aprende por experiência que Deus

excede todas as imagens corporais, espirituais ou divinas, e tudo o que o entendimento pode compreender, tudo o que de Deus se pode dizer ou escrever, qualquer nome que se lhe possa dar.... Assim que a alma se arrebata por amor sobre o entendimento e todas as imagens e se levanta acima de si própria saindo de si (o que só Deus lhe pode fazer), passa-se a Deus que então é a sua paz e fruição.... A alma amante de Deus deflui e desfaz-se de si própria e, como que reduzida a nada, encerra-se no abismo do eterno amor, onde, morta a si, vive en Deus, nada sabendo, nada sentindo, à parte aquele amor de que gosta.... A alma não pode chegar a esta íntima união com Deus, a não ser que, toda simples e pura, tenha alguma semelhança com Deus. Para merecer portanto ser unida a Ele, guarde-se, quanto puder, livre de todo o pecado e de toda a deleitação, e desembarace o seu afecto e o seu intelecto de todas as coisas criadas. Peça a Deus que a faça tão nua e tão pura como era quando renasceu na fonte sagrada do baptismo .... Qualquer imagem ou pensamento das coisas caducas, sem excluir o pensamento dos Anjos ou da Paixão do Senhor, qualquer pensamento intelectual, impede o homem nesta vida mortal, quando quer elevar-se à união mística com o ser sobressubstancial e sobreintelectual de Deus. E daí que, no momento desta união, as imagens e pensamentos, mesmo santos, que noutras ocasiões são procurados e conservados utilíssimamente, devem ser deixados e postos de lado, porque põem algum meio entre a alma e Deus. Por isso, o asceta desejoso de chegar a esta união, ao sentir-se fortemente inflamado e levantado pelo amor de Deus, corte com quaisquer imagens e apresse-se a entrar no santo dos santos e naquele silêncio interior no qual a operação não é mais humana, mas divina; porque aí, com efeito, Deus é o agente e o homem, verdadeiramente, o paciente. De facto, enquanto as potências da alma amante de Deus guardam silêncio e repousam da própria acção, e estão livres de todas as imagens, fala Deus, acupando essas potências como quer e realizando na alma uma obra excelentíssima» (*Institutio Spiritualis,* pp. 48-49v e 51).

3 — D. Fr. Bartolomeu dos Mártires atacou também o problema — e fê-lo em termos que não se afastam dos de Blois e evocam muito os pressupostos doutrinais do Pseudo-Taulero. Cfr. supra *Nota II,* n.º 2.

NOTA XXIII

Vista a raridade da obra, daremos aqui alguns passos mais significativos do *Livro de Doutrina Espiritual* de Francisco de Sousa Tavares, seguidos de um comentário:

A) *Sobre a obrigação da doutrina espiritual* — [1] «.... a mais da gente vulgar [= *pessoas não iniciadas na vida espiritual*] lhe parece que este acto interior da mente em Deus, com que a alma se junta e une a ele, pelo qual lhe há-de vir a participação e graça sua e ganhar a glória essencial e acidental, não é de sua obrigação, senão dos religiosos, e que eles satisfazem com dizerem as palavras da oração do Senhor com a boca» (prólogo «Ao leitor»). [2] «É muito para espantar haver-se dizer que tanta quantidade de cristãos, como é o povo comum, se lhe tire a doutrina espiritual [.... *pois*] toda a Sagrada Escritura e Santos Doutores sempre sem contradição houveram a vida espiritual aos cristãos pelo verdadeiro estado de salvação» (pp. 65v-66; cfr. Ossuna, *T. Abecedario,* pp. 400, 403 e 484). [3] «Todos somos obrigados a ter vida espiritual; que os verdadeiros adoradores hão-de adorar a Deus em espírito e verdade; e, se não formos espirituais, seremos carnais, porque não há aí meio senão ou espiritual ou carnal» (p. 102v). [4] «.... o que aqui não deseja nem faz os meios direitos para aqui possuir [*a Deus*] não gozará a Deus [*na eternidade*]; por mais obras corporais que sòmente faça, nunca lhe Deus dará a glória na outra vida; porque esta tal alma já está desproporcionada, nem corresponde à imagem e semelhança de Deus, pois não deseja nem trabalha de conseguir aqui o seu fim, para o que foi criada, e vai contra o seu natural e contra as altas e grandes ajudas que de Cristo lhe são dadas para conseguir este fim» (p. 107). [5] «Nossa santa fé e todos os santos nos dizem que sem as virtudes não podemos ter salvação, porque assim como as tivermos, assim não teremos vícios .... e quem tem vício há-de carecer da virtude contrária ao vício. Estas virtudes ou deitar fora o vício hão-de vir de Deus, com a alma se dispor para receber a graça dele .... E o principal meio com que a alma se dispõe para receber de Deus forças e graças, é a oração fervente e perseverante, com intenção de tudo desconfiar de si e pôr toda a sua confiança em só Deus» (p. 110v).

B) *Sobre a nudez espiritual* — «Este buscar a Deus dentro em nós há-de ser negativo ....; de Deus se não pode formar figura nem imagem, nem o entendimento agente ou racional a entender. E por isso os doutores espirituais dizem, uns, botar

fora as figuras e imagens da porção inferior; e outros calar o entendimento, e tudo é um; que o que deita fora as imagens e figuras das potências inferiores, não obra o entendimento; e se se cala o entendimento, já se deitam fora as figuras e imagens, porque ele não obra senão nelas; e com a intenção com que faz este acto, se diz estar em Deus, ajuntar e unir, e amar, fruir e gozar, segundo o modo desta vida, mas se com vontade determinada quer a alma estar em figuras e imagens das potência inferiores, já não está em Deus, senão em cousa imaginada .... Ser assim mesmo este acto [*de deitar fora as figuras e imagens*] a melhor maneira que agora temos para renunciar, mortificar, aniquilar a carne ou homem exterior, se amostra; porque, como a maior parte dele, com o que se deleita, consiste nos sentidos interiores e exteriores, fazendo-os calar, ao menos por vontade e nossa possibilidade, ao nosso modo o renunciamos, mortificamos e aniquilamos; e assim como se fazem calar estes sentidos interiores e exteriores, assim mais ou menos se renuncia ele, mortifica e aniquila .... se a alma consente em eles [*os sentidos exteriores*] obrarem, já não está em Deus em acto nem em intenção, mas está com vontade própria .... Mas, pelo contrário, assim como está em Deus em acto e intenção e amor, assim mais ou menos adora a Deus em espírito e em verdade. Adorar a Deus em espírito é com o amor actual e intenção. Adorá-lo em verdade é com todas as virtudes, limpas de todo o amor próprio .... Ambas estas duas obras se requerem para ser verdadeiro adorador s. adorar a Deus em espírito e em verdade. E dado que se adorasse a Deus em espírito, se não se adorasse com as virtudes limpas de todo o amor próprio, que é adorá-lo em verdade, não era verdadeiro adorador, porque qualquer propriedade ou vontade própria suja o acto de amor» (pp. 48v-50; cfr. Ossuna, *Tercer Abecedario,* pp. 350, 364, 365, 466; *Quarto Abecedario,* p. 470-74.

C) *Sobre o hábito de quietação* — «Porque aos principiantes nos princípios é mui dificultoso não se sairem logo de Deus e se meterem nas potências inferiores ou da imaginativa, há mister, nos princípios, meios, os quais são que, sendo a essência divina só puríssima e toda simplicíssima por si e de si e em si mesma, e toda tão assocegada e tão distinta e infinitamente altíssima e sem comparação alguma, mui alongada de toda a forma de parecer e de toda a cousa criada, dizemos esta inefável verdade: que, assim como está nosso criador imenso, sempre todo imovível e infinitamente quietíssimo em si mesmo, que dessa maneira está todo em todas as cousas criadas. Por essência, presença e potência, no meio de todo o criado, e sustentando e dando a cada uma criatura e a cada uma cousa aquela vida e ser que têm, sem jamais cessar e estando sua divina magestade presencialmente e essencialmente em

tudo quanto desde *ab initio* criou e há-de criar, sem ficar criatura ou cousa alguma do céu, nem do ar, nem da terra, nem do abismo, nem de relíquia de pensamento ou interior movimento, nem de uma partezinha, nem da menor couzinha que seja, viva nem morta, criada nem se há-de criar, nem gota de água, nem pedrinha, nem palhinha, nem grão de terra, nem de pó ou de cinza, nem letra, nem til, nem risco, onde não esteja o nosso criador, imenso, todo, estando todo infinitamente quietíssimo, com toda a sua infinita grandeza ....; estando todo inteiro, quietíssimo em si mesmo, assim está em toda a parte, em todo o lugar e em todas as suas criaturas todo, e em cada uma criatura todo, e em cada partezinha de cada criatura e de cada uma couzinha, com sua mui infinita e mui incompreensível grandeza .... Junto com este ensino, com o qual pode andar na presença de Deus sem meio algum, assim como se nunca houvera criatura nem cousa criada, há-de também sempre se achar cercado de toda a parte, derredor e em meio de uma incompreensível e infinita grandeza da divina essência, a qual é sem meio, que não tem princípio, nem termo, nem fim. Porque se a alma está no cabo ou em algum lugar, não pode ser seu espírito quieto, mas apertado e cativo, porque não está nesta uma só cousa infinita, neste um só bem infinito e glória infinita, o qual é todo imenso, todo infinito, todo incompreensível, sem termo nem cabo, que não deixa cousa vazia desta sua mui incompreensível grandeza, que não encha igualmente sua imensa magestade. Pelo que o principiante espiritual se deve imaginar que está sempre justamente no meio de um pego de amor infinito, de tal maneira que pontualmente se ache sempre no meio, para vir o entendimento ser quieto, e para isso lhe é mui necessário uma mui perfeita renunciação de tudo, segundo o Senhor nos amoesta, para que, livre e limpo o espírito de todo, se alevante sobretudo e sobre si mesmo em Deus, porque estando em alguma outra cousa criada, não está nesta só infinita e incompreensível grandeza da divina essência, que tudo o enche e nada deixa vazio, nem estará na perfeita quietação e repouso, nem pode chegar ao socego quietíssimo da paz, onde está Deus. E portanto .... nesta uma só cousa que é Deus, seja todo o espírito ocupado e suspenso, até chegar ao mais secreto e estreitíssimo encerramento da união do amor da simplicíssima essência divina. Destes dois meios, s. que em tudo está Deus e tudo é Deus, há o principiante de usar juntamente, vendo-os com os olhos exteriores sem os dar aos interiores, ou com uma memória simples. E logo aspirar e alevantar a Deus, e como se não houvesse estes meios. E tanto que se costumar a levantar a Deus sem estes meios, não se ocupe mais neles, mas use, e quando lhe forem necessárias, as orações jaculatórias .... Tenha grão diligência em exercitar o menos que for possível o ver, ouvir e falar [....]; se contudo lhe vierem pensamentos ou figuras

e imagens, então diga seja feita a tua vontade....» (pp. 52v-55v. Cfr. Laredo, *Monte Sión*, pp. 169-72, 311-15, 321-24, 357-61, 371-74; Ossuna, *Tercer Abecedario*, pp. 350-52, 443-44 e 580-81).

D) A imprecisão de terminologia e a falta de certos conceitos torna difícil situar e descrever ideològicamente a oração da mente em Deus actual de que nos fala Tavares. Quer-nos parecer contudo que o autor teve sempre presente a teoria de Hárfio sobre a oração afectiva (mista de aspiração e de amor unitivo), se não a de Ossuna sobre a oração de recolhimento e a de Laredo sobre a «quieta contemplação».

A oração mental pode fazer-se de dois modos, segundo Tavares: 1) «por vontade e nossa possibilidade»; 2) «por sentimento de coração, paz interior, gostos e sentimentos espirituais» (*ob. cit.*, p. 2). O segundo chama-se mais pròpriamente contemplação divina e «é dom ou graça que Deus especialmente dá a alguns nesta vida, que só os bons podem exercitar» (pp. 99-99v) e em que «a alma possue a Deus na mais alta maneira que nesta vida há» (p. 2), isto é, «por sentimento, lume divino, gostos e consolações» (p. 99). O primeiro modo abrange a contemplação natural, mas transcende-a. A contemplação natural dá-se quando «a alma, pela imaginativa ou potências inferiores, trata as cousas criadas para as especular e entender» (p. 99) e «é obra que bons e maus podem fazer» (*id.*). Esta contemplação é, pròpriamente, a meditação discursiva, com ou sem prévia leitura espiritual, conforme o praticante está no princípio da carreira ou já fez nela alguns progressos (p. 8v). A meditação discursiva (cujo lugar é a fase da conversão ou purificação dos pecados — p. 39), quando dispensa já a leitura prévia inflama mais a alma no divino amor e transforma-se por vezes numa espécie de oração da mente em Deus, no sentido de «alevantar a mente interiormente aos benefícios de Deus, para o fim de por eles se inflamar no seu amor, para com isso vir a andar em Deus actualmente» (p. 9). É, nesse caso, uma preparação ou introdução ao exercício da mente em Deus (p. 102).

O problema que se põe agora é o de saber que posição ocupa, entre estas duas formas extremas de contemplação, a oração da mente em Deus actual.

A primeira coisa que se pode dizer é que esta oração não é ainda a contemplação divina, mas apenas um clamor e desejo da alma «para ser metida» nela (p. 46v). Ultrapassa, no entanto, a meditação discursiva: nesta «ainda a alma obrava nas figuras e imagens que lhe davam as potências inferiores»; «na oração da mente em Deus actual, é mui ao contrário, porque já o homem exterior não manda, senão serve ...., e a alma é já livre e senhora e não quer já receber as figuras e imagens que lhe o homem exterior dá, porque já está com grão fé e amor e não quer fazer outra obra

senão a para o que foi criada, que é estar actualmente em Deus» (p. 51). A oração da mente em Deus é, precisamente, o «amor actual», segundo se depreende de um dos modos de dizer do autor (p. 23v).

Através da variedade de designações («alevantamento da mente em Deus, desejo, movimentos anagógicos, via unitiva, aspiração, introversão, resignação, renunciação, mortificação — p. 50v; cfr. p. 47) é sempre a esta mesma realidade, segundo Tavares, que os tratadistas se referem. Situada abaixo da contemplação ou lume divino e acima da meditação discursiva (p. 47v), a sua teoria reflecte nìtidamente a concepção do exercício de aspiração de Hárfio (*Espelho da Perfeição*, l. 3.º, caps. 5.º e 8.º, 16.º e 21.º a 27.º), do amor unitivo de Ésquio (*Exercícios Espirituais*, l. 3.º), da oração de recolhimento de Ossuna (F. de Ros, *Osuna*, p.te 3.ª, caps. 3.º e 4.º), da contemplação imperfeita de Laredo (Ros, *Laredo*, pp. 306-308).

A oração da mente em Deus actual supõe na alma a determinação «de não receber as figuras e imagens que lhe dão as potências inferiores, senão só imediatamente estar em Deus de onde lhe há-de vir a graça» (pp. 50v-51; cfr. Ossuna, *T. Abecedario*, pp. 264-66, 399, 441-46, 464-68, 527 e 562-72). Para contrair o hábito de a exercitar, deve o praticante: 1) ver sistemàticamente Deus «todo em todas as coisas», «imenso, sempre todo imovível e infinitamente quietíssimo»; 2) ver-se a si irrevogàvelmente fora de qualquer lugar, «cercado de toda a parte, derredor e em meio de uma incompreensível e infinita grandeza da divina essência». A primeira actuação permitir-lhe-á «andar na presença de Deus sem meio algum, assim como se nunca houvera criatura»; a segunda permitirá «vir o entendimento a ser quieto» e, dessa maneira, estar o praticante «nesta só infinita e incompreensível grandeza da divina essência, na perfeita quietude e repouso, no sossego quietíssimo da paz onde está Deus». Para que o resultado se produza, é preciso, no entanto, que se use daqueles meios («em tudo está Deus» e «tudo é Deus») com «uma memória simples» (cfr. Ossuna, *T. Abecedário*, pp. 444 e 531), isto é, «vendo-os com os olhos exteriores sem os dar aos interiores» por meio de imagens e figuras, levantando o espírito a Deus como se não se tivesse servido de tais meios. Mas estes mesmos são apenas de uso transitório; devem ser dispensados logo que a oração possa ser feita sem eles, substituindo-os, em caso de necessidade, por «orações jaculatórias» (cfr. Ossuna, *T. Abecedario*, pp. 365, 446-49 e 563-64; as palavras entre aspas pertencem todas ao passo transcrito acima, na al. C).

Debaixo destas expressões, calculadas para dissimular um pensamento suspeito à Inquisição, cremos descobrir os elementos essenciais do recolhimento activo ou recolhimento dos principiantes, descrito no *Tercer Abecedário* de Ossuna. Evo-

cam quase irresistìvelmente o «no pensar nada» e o «attento solo a Dios» (cfr. Ossuna, *ob. cit.*, pp. 566-68; Ros, *Osuna*, pp. 488-99). E para a evocação ser completa, não falta sequer o princípio do «Ciego y sordo y mudo» (*Abecedário*, pp. 348-53) quando aconselha que se exercite «o menos que for possível o ver, ouvir e falar» (Vid. *supra*, al. C). É certo que o termo «recolhimento» não se nos depara na pena cautelosa de Tavares, mas aparece travestido quando recomenda que «o espírito seja ocupado e suspenso só em Deus, até chegar ao mais secreto, estreitíssimo *encerramento* da união do amor da simplicíssima essência divina» (*Idem*. — O termo sublinhado aparece aliás em Ossuna, *T. Abecedário*, p. 418 e 483).

[Esta é a interpretação que se nos afigura mais verosímil. Não esconderemos, contudo, que a terminologia de Tavares sobre a oração de simplicidade ou da mente em Deus evoca frequentemente a de Laredo no *Monte Sión* quando fala, por exemplo, dos «contemplativos que não entendem em coisa criada», da «quieta contemplação», da «alta dignidade da contemplação que é pura, simples e quietíssima», da «serenidade da memória e quietude da vontade», da «alma encerrada na sua quietude», do «estreito encerramento da alma dentro de si mesma», do «não pensar nada», da «contemplação quieta da inacessível divindade», etc. — pp. 304, 306, 316, 321, 323, 324, 329, 365, 371, 397 e *passim*. Note-se, contudo, que as palavras de Laredo se referem aos aproveitantes adiantados e aos perfeitos, e não aos principiantes].

Eis até onde a alma pode chegar pelas suas próprias forças: «À oração ou levantamento da alma em Deus chamam contemplação, porque nela a alma está em Deus actualmente, mas sem o sentimento do lume divino, senão por vontade e sua possibilidade» (p. 99v). Para alcançar a contemplação divina (a expressão abrange a via sobreeminente de Hárfio — *Espelho*, l. 4.º; o recolhimento dos perfeitos de Ossuna — Ros, *ob. cit.*, pp. 519-28; a contemplação quieta de Laredo — Ros, *Laredo*, pp. 255-93; e, sem dúvida, a contemplação infusa dos modernos), precisa já de um chamamento ou dom gratuito de Deus: «A contemplação divina não se pode por nenhuma indústria nem meios humanos alcançar, porque só Deus a dá quando e como lhe apraz, mas o melhor meio para a Deus dar (quando quiser) é tratar a alma a oração ou desejo de Deus, porque logo Deus não tarda de vir àquela alma, se perfeitamente o deseja.... Quando Deus dá o sentimento do lume divino, então se diz contemplação» (p. 99v).

A oração da mente em Deus parece um meio imprescindível e quase infalível para se obter a graça da contemplação infusa: «Por este exercício da alma buscar a Deus pela oração, desejo, via unitiva, movimentos anagógicos, aspiração, mortificação, há-de vir a alma à contemplação, e sem a oração, rara ou milagrosamente

[Deus] a dará» (pp. 47v-48); «A alma que nunca trata a oração, nunca pretende a contemplação divina» (p. 99v); é necessário «pôr a alma os melhores meios que nela há, para lhe Deus dar a graça [da contemplação] que pretende» (pp. 177-17v; cfr. Ossuna, *T. Abecedário*, pp. 324-25, 328, 335-36, 377-82, 440, 530, 568-71; Laredo, *Monte Sión*, pp. 365, 384-88). E bem se compreende que assim seja, pois o homem tem «uma inclinação beatífica para Deus, a qual só a culpa impede» (pp. 119v) e a oração da mente em Deus actual sempre acabará por nos atrair «a devida tenção» (pp. 1v-2v).

Esta doutrina não anda longe da de Ossuna sobre o trânsito do recolhimento dos principiantes e aproveitantes ao recolhimento dos perfeitos (cfr. Ros, *Osuna*, pp. 524-25 e 556-57); e, ainda que muito controversa nos nossos dias, tem certo parentesco com a que sustenta Garrigou-Lagrange em *Perfection et Contemplation*, p. 450.

NOTA XXIV

O apostolado da Comunhão frequente começou relativamente cedo em Portugal. Em 1540 (é a data fixada, aliás sem indicação de fundamento, por Inocêncio no *Dicionário*, t. 7.º, p. 385), saiu do prelo de Luís Rodrigues o *Tratado da santissima comunham o qual deve ter e ler todo Christão muitas vezes.* Foi traduzido do toscano e nele se «persuade a todo cristão a frequentação da Santíssima Comunnhão e responde às falsas razões que alguns fazem em contrário» (Vid. Sousa Viterbo, *O Movimento Tipográfico cit.*, vol. 70.º, p. 229). Em 1549, imprimiu-se em Coimbra a *Preparaçam spũal de catholicos aa santissima comunhã* [....]. *Ao fim se põem hũa breve industria spũal pera muy facilmente os devotos poderem a isso seus coraçoens aparelhar e com piadosa devaçom se chegar* [....]. *Cõposto por hũ religioso da ordẽ de sam Frãcisco. Da provincia da piedade* (S. Viterbo, *idem*, vol. 69.º, pp. 474-75). Em 1551 (?), saiu de prelo desconhecido, licenciada por Fr. Jerónimo de Azambuja, uma *Omelia do santissimo sacramento* (cfr. o *Catálogo da Livraria Ameal*, pp. 595-97), que é possivelmente a 1.ª edição da obra impressa em Évora, com o mesmo título, em 1554. Nesta última edição, vem seguida de uma *Carta do mesmo auctor escripta a hũa alma devota persuadindoha a tomar o sanctissimo sacramento a ho menos spiritualmente e desta maneira conversando Christo nosso señor entrar polla chaga do lado na cõtẽplaçom da essencia divina.* [Barbosa, na *Biblioteca Lusitana*, vol. 2.º, p. 751, atribui a obra a Jorge da Silva. Duvidamos porém que seja este o seu autor; não é pelo menos o autor da *Carta* anexa]. Em 1551, imprimiu-se também em Évora um *Breve*

Aparelho para receber o Santíssimo Sacramento tirado das doutas e mui devotas meditações do P.e Fr. Luis de Granada. Só pudemos consultar as duas últimas obras.

O *Aparelho,* pressupondo a frequentação assídua da comunhão, ensina a despertar na alma sentimentos de temor e de amor, com prevalência dos segundos, pelo Sacramento. A sua linguagem tem a suavidade e o calor que caracterizam as exposições do mestre espanhol.

A *Omelia* está redigida com bastante cuidado, mas sem deixar de revelar claramente a tese da Comunhão frequente. «Por comer — diz o autor — entrou a morte no mundo; comendo, entra a vida em nossas almas. Por aqui vereis, irmãos, quanta necessidade temos deste divino manjar, pois ele nos sustenta em vida, e assim tenho por mui dificultoso manter-se a nossa alma em vida espiritual se não é sustida e ajudada com este mantimento glorioso. Bem sei que acontece alguma vez estar uma pessoa tempo sem comer, mas o ordinário é que quem não comer morrerá. Assim já pode ser que esteja uma alma com vida espiritual não frequentando o Santíssimo Sacramento, mas o ordinário é que a alma que de ano em ano se provê deste mantimento, neste meio tempo muitas vezes morre espiritualmente fazendo pecados mortais». Mais adiante, depois de lembrar o dever da Comunhão anual, acrescenta: «Se quereis, irmãos, comungar com a devoção e reverência devida pela Páscoa, acostumai-vos a comungar outras vezes pelo ano. Sabei certo que a virtude que os homens têm, é conforme à frequentação que têm a este divino manjar. E tenho por impossível ser um homem perfeito, não mantendo e fortificando a sua alma com este divino mantimento .... Honremos, pois, irmãos, este Santíssimo Sacramento tomando-o muitas vezes e dignamente, que esta é a maior honra que lhe podemos fazer; metamo-lo em nossas almas com puro amor e santa devoção». E na *Carta*: «Cousa santa é, logo, e aconselhada dos santos, escrita e experimentada de varões muito virtuosos, os que na vida espiritual querem aproveitar, os que colhem a melhor parte, tomarem o Santíssimo Sacramento cada dia: tomá-lo (digo) ao menos espiritualmente».

NOTA XXV

A conjunção de um largo sector de gracianos e capuchos e de alguns dominicanos e jesuítas com os círculos iluminados parece difícil de contestar. Alinhemos só alguns nomes:

1) *Fr. Luis de Granada* — O depoimento que produziu em 2 de Janeiro de 1579 no processo de Margarida Gomes (AN, Inq. de Lx.ª, *Processo n.º 11637,* fls. 16), uma

das maiorais do iluminismo lisboeta, autoriza a suposição de que conhecia pessoalmente aquela mulher. E o facto de não ter dado qualquer seguimento à consulta ou participação de D. Isabel de Albuquerque relativa às ocorrências do conciliábulo não deixa de ser significativo. As suas ligações com Fr. Francisco da Porciúncula e o grupo devoto que este dirigia em Almada, não se prestam, por sua vez, à menor dúvida.

O prior de S. Julião de Setúbal, Bacharel Pedro Jorge, declarou na Inquisição de Lisboa, em 27 de Abril de 1568, que, tendo lido uma carta bastante suspeita de Porciúncula, resolvera consultar sobre o seu conteúdo o P.e Granada, então na primeira daquelas cidades: «.... fallou cõ o dicto padre frej luis logo aquella nojte E lhe mostrou a dicta carta E lha leo E lhe dise elle denunciante que tinha per abusão o q̃ se continha na dicta carta do milagre como do habito. E o dicto padre frej luis lhe disse q̃ elle sabia do dicto frej frco E o tinha pr homẽ muj virtuoso E q̃ Dz̃ tudo podia fazer E q̃ não tinha pr inconveniẽte ter a dicta enferma o habito fejto E pasarão outras praticas sobre isso» (AN, Inq. de Lx.a, *Processo n.º 4455*, fls. 2v). Granada ficou inquieto, evidentemente, com o que se passava — e pôs-se em comunicação com o Provincial da Arrábida, Fr. Damião da Torre, resultando daqui, mais talvez que de qualquer outra causa, a transferência de Porciúncula para o convento de Óbidos. Ao mesmo tempo, para conjurar a nuvem negra que se acastelava sobre a cabeça do pobre frade, dirigiu-se aos inquisidpres nos seguintes termos: «Muy Rvdos Ses: Por estar aqui tam perto da Rabida me paresçio estaua obligado a dar a VV. MM. cuẽta de lo q̃ aqui auia pasado lo qual escreuo al p. ministro f. Damiã en hũa Carta porq̃ por elle se entienda lo q̃ ha passado: porq̃ como son tan varias las vozes del pueblo, tubiessen V. MM. intelligencia de lo q̃ se passaua de quiẽ se pudiesen fiar mas seguramte. y asi les suplico por amor de ñro Sor, no queirã per si entender en este neg.º hasta comunicarlo cõ su A. por las causas q̃ escrevo al p.e ministro y este atrevimyº me haze tener el desseo q̃ tengo del credito de los pp. de la Rabida q̃ de verdad sõ sieruos de ñro S.or e assi de S. francº a quyẽ conozco por tal muchos dias há. Y espero en ñro Sor q̃ el le restituira el miollo q̃ agora tiene pdido y cõ su vida e exẽplo hara el fruto q̃ hasta agora tiene hecho. Lo qual todo se impidira si el s. offº metiere mano en el. Porq̃ solo este sobre escrito bastara pa q̃ todo el mũdo aya miedo del y mas en el tp̃o q̃ agora estamos donde los malos hazen fiesta qnº hallã q̃ dezir de los sieruos de Dios. El qual more siẽpre en al aïa [= anima] de VV. MM. De setubal duga [= Dominga] in albis. Sieruo de V. M. fray luis de gr.nada» (*Idem*, fls. 16v).

As averiguações iniciadas com a denúncia de Pedro Jorge foram suspensas e o

processo arquivado em consequência de uma determinação do Cardeal Infante, de 28 de Abril de 1568 (*Idem*, fls. 13v-14).

2) *Fr. Juan de Salinas* — Foi confessor e director espiritual de Simão Lopes, se bem interpretamos a referência de Isabel Fernandes (AN, Inq. de Lx.ª, *Processo n.º 9287*, p.te 2.ª, fls. 11v). Salinas, que era dominicano, esteve em Portugal entre 1551 e 1556.

3) *Fr. João da Cruz.* — Confessor da mesma I. F., por 1544 ou 1545, pouco depois do seu primeiro processo inquisitorial (*Idem*, fls. 12v). Faltam elementos para determinar exactamente de qual dos três dominicanos com esse nome se trata. Parece, no entanto, dever excluir-se a hipótese do autor da *Declaración de los Mandamientos* (Vid. *supra*, p. 165). A hipótese do companheiro de Fr. Bartolomeu dos Mártires (Sousa, *Vida do Arcebispo*, vol. 1.º, p. 64) tem contra si a idade, presumìvelmente verde, deste frade na data em questão. A hipótese mais verosímil é portanto a do companheiro de Padilha (Vid. *supra*, p. 163, nt. 1).

4) *Fr. Jorge de Santiago* — Confessor também de I. F., logo a seguir ao anterior que apenas exerceu a função por espaço de uma semana (AN, *Processo cit.*, fls. 11v). Santiago viera do Convento de Salamanca em fins de 1538 ou princípios de 1539. Por este tempo já fazia parte dos corpos da Inquisição.

5) *Fr. Francisco de Bobadilha.* — Parece lícito afirmar-se a sua frequência do círculo iluminado de Santos, embora sem elementos que permitam esclarecer o grau de assiduidade, e, sobretudo, de comparticipação nas práticas espirituais ali seguidas (AN, Inq. de Lx.ª, *Denúncias de 1560 a 1576* [n.º 9], fls. 296v-97). Fr. Tomé de Jesus considerava-o um dos adeptos da teoria de Blois sobre a incompatibilidade das imagens com a união mística da alma com Deus (cfr. António Baião, *A Inquisição em Portugal e no Brasil*, p. 192).

6) *Fr. Tomé de Jesus* — Confessor da Comendadeira de Santos, protector e conselheiro espiritual de Isabel Fernandes (AN, Inq. de Lx.ª, *Processo n.º 9287*, p.te 2.ª, fls. 10 e 12v, interrogatório da ré, de 24 de Setembro de 1571), muito das relações de Catarina Ribeiro (*Processo n.º 3547*, fls. 3v-4). O P.e Miguel de Cabedo contou na Inquisição, que tendo-se recusado, em dado momento, a administrar diàriamente a comunhão a I. F., esta, altercando com ele, dissera que «a alma que tem actualmte Deos

em si / nõ sente negaremlhe o sacram^to^ do altar», e ele, indignado, «foi dar cõta ao p.^e^ frei Joam do casal cõfessor das freiras / e ao capellão da mesma casa / e a frei Thomé cõfessor da S^ra^ donna Helena / dizendo ao dito frei Thomé que o descarregasse disso e o uiesse dizer ao S.^to^ off.^o^ pllo scrupulo que disso tinha / e o ditto p.^e^ frei Thomé lhe disse que se aquietasse elle test.^a^ prque tinha entendido da consciencia daquella molher que dizia mujtas cousas cõ feruor / sem entender o que dizia / e que nõ he lembrado quando deu esta cõta a frej Thomé se foi dizendo que o dissesse no S.^to^ off.^o^ ou perguntandolhe se era cousa pera elle test.^a^ o uir denunciar ao S.^to^ off.^o^» (*Processo n.º 9287*, p.^te^ 1.ª, fls. 15-16).

7) *Fr. André dos Anjos* — Confessor, director e venerador espiritual de I. F., desde 1566, pelo menos (*Idem*, p.te 1.ª, fls. 19-20; p.te 2.ª, fls. 10 e 12v). Não é absolutamente líquido, mas pode supor-se, à vista do depoimento favorável a I. F. produzido na Inquisição em 18 de Abril de 1571 (*Idem*, p.te 1.ª, fls. 13v-14) e de outras circunstâncias referidas na *Nota XXVII*, n.º 1, que o seu companheiro do Colégio da Graça de Lisboa, Fr. António da Encarnação, também estava em relação com os meios iluminados e simpatizava com eles. Não há indícios de contactos directos de Fr. Luís de Montoia e de Fr. Francisco de Vila Franca com estes meios. Sabe-se, no entanto, que a sua pregação era aí apreciada e que influiu grandemente no rumo espiritual de I. F. (*Processo cit.*, p.te 2.ª, fls. 21v e 56, interrogatórios de 12 de Fevereiro e 19 de Julho de 1572). Montoia foi, mesmo, consultado alguma vez para desfazer dúvidas movidas pelos adversários do iluminismo (*Idem*, fls. 106, depoimento de D. Isabel de Lencastre, de 3 de Novembro de 1572). Vid. também *Nota XXXI*, n.º 2.

8) Pondo de lado o castelhano Fr. Fernando e o já nosso conhecido Fr. Francisco de Porciúncula, de quem nos ocupámos mais de espaço, nomeemos Fr. Damião da Torre, provincial da Arrábida (1565-1571). Catarina Ribeiro consultou-o sobre a visão que ela tivera da mulher de Febo Monis, já morta, a sair do purgatório, tendo-a ele aprovado (*Processo n.º 3547*, fls. 21, interrogatório de 22 de Agosto de 1572). A consulta foi fácil, porque ele lhe visitou a casa juntamente com Porciúncula, tendo até trocado impressões sobre o tipo de capelos que os arrábidos deviam usar (*Idem*, fls. 19-19v; cfr. *Processo n.º 9287*, p.^te^ 2.ª, fls. 45v). E quando a Comendadeira de Santos o chamou e lhe deu conta do que I. F. lhe comunicara sobre abusos de Porciúncula nas suas relações com algumas mulheres, apressou-se a mandá-lo para o Convento de Óbidos, autorizando porém, pouco depois, o seu regresso à Capital, a pedido de uma dama fidalga (*Processo n.º 9287*, p.^te^ 2.ª, fls. 112v). A ati-

tude é de si compreensível, quando se recorda a voga das práticas de recolhimento entre os capuchos (Vid. *supra*, p. 397).

9) *Fr. Manuel da Luz* — Franciscano da Província da Piedade. Foi director espiritual de Isabel Fernandes por cerca de 1543. Vid. infra, *Nota XXVI*, al. D, n.º 1.

10) *Fr. Manuel de S. Bernardo* — Franciscano da Província da Arrábida. Foi companheiro de Porciúncula nos exercícios espirituais praticados em casa de Simão Lopes (*Processo n.º 9287*, p.te 2.ª, fls. 41v).

11) *Fr. António de Mendonça* — Da Província da Piedade. Sequaz de Maria de Serpa, uma beata iluminada de Alhos Vedros (AN, Inq. de Lx.ª, *Caderno 4.º do Promotor* (n.º 108), fls. 27-28).

12) *Padre Afonso Cipriano* — Confessor de I. F. por cerca de 1543. Ia a casa dela, quase diàriamente, para a doutrinar, até que, ao fim de um mês, Simão Rodrigues proibiu a continuação das visitas (cfr. *Processo n.º 9287*, interrogatório de 24 de Março de 1544, p.te 2.ª, fls. 135v; *Nota XXVI*, al. D). O Padre Cipriano, também chamado Cipriano Foralla, viera de Itália em 1542 e residia em Santo Antão. Distinguiu-se pelo seu ardor espiritual, nem sempre bem quadrado à obediência dos superiores (F. Rodrigues, *História da Companhia*, t. 1.º, vol. 1.º, pp. 295-96, 299, 547).

13) *P.e Gonçalo de Medeiros* — Jesuíta; um dos conselheiros de I. F. (cfr. *Nota XXVI*, al. D). Vid. também *Nota XXXI*, n.º 2, e *Nota XXXII*, n.º 10.

14) *P.e Gonçalo Vaz de Melo* — Jesuíta; confessor e conselheiro espiritual de I. F., de 1554 a 1563 (*Processo n.º 9287*, p.te 2.ª, fls. 12v, 25, 27, 83). Este Padre foi um dos varões ilustres da Companhia de Jesus nos seus primórdios em Portugal. Nasceu em 1525 ou 1526, entrou na Companhia em 1544 sendo estudante da Universidade de Coimbra, incorporou-se na Casa Professa de S. Roque logo na data da sua fundação (1553) e morreu Provincial em 1563 (F. Rodrigues, *História da Companhia*, t. 1.º, vol. 1.º, pp. 445 e 624).

NOTA XXVI

A fundamentação do texto, na parte relativa às ideias e procedimentos de Isabel Fernandes, pede a transcrição de alguns passos dos processos que correram contra os iluminados no Santo Ofício (AN, *Inq. de Lx.ª*). É o que passamos a fazer.

A) *O caso de Fr. Fernando.* [1] «.... podera auer uinte annos pouco mais ou menos que se começou a semear nesta tr^{a} hũa doctrina per hum frade Capucho que chamão frei f^{co} Castelhano o quoal semdo confessor em particular cõ muitas p.^{as} suas deuottas e confessadas Insinaua e persuadia a doctrina cõtheuda na petição atras [*do Promotor Fiscal*] antre as quoais pratica serão fr^{oo} de sousa tauares e sua mulher dona maria da silua e Issabel u.^{ra} dona de sua Casa e ora uiue em almada e assi hũa Joana teix^{ra} viuua e ora mora a sam roque perto da igreja de sam rroque e torraluo o Velho e Issabel frẽ uiuua que mora ẽ Santos cõ a Comẽdadeira no pateo de fora e outras p^{as} que ao presente lhe não lembrão as quoais p^{as} todas juntas em cõuenticulo mas apartadas hũas cõ as outras aprendião a ditta doctrina e dizião que nella se exercitauão e lhe parecia muito bem e que lha ensinaua o ditto frei fernãdo o que dizião a elle test^{a} pollas Conuersar e lhe darem conta de si de como andauão naquella doctrina e lhes parecia bem persuadidas pllo ditto frei fernando e elle test^{a} naquelle tempo p̃rque a doctrina obraua muito e soaua naquelle tempo nas p^{as} em que andaua p^{r} lhe parecer q̃ não era Catholica e a ter por cousa noua e desacustumada da doctrina da Sta Madre Igreia deu conta disso ao Sr Jorge da Silva e elle ueo dar auiso aos padres Inqu^{ores} daquelle tempo que a parecer era aquelle tempo dom João de mello e frei geronimo dazambuja os quoais Inqu^{ores} fizeram deligencia no caso por Inquirição de testemunhas e com isso detreminaram em sentença que se publicou em publico per o doctor Ant^{o} pinheiro na capella do sprital que mãdaram retratar ao ditto frei fernamdo perante as p^{as} que tinha emsinado a ditta doctrina e se retratou e desdisse della e o degradarão pera fora do regno e desta m^{ra} se proueo por então neste neg^{o}» (AN, Inq. de Lx.ª, *Processo n.º 4455*, fls. 17-18, depoimento de Basílio de Campos, de 26 de Agosto de 1570. — O traslado do *Processo n.º 9.287*, p.^{te} 1.ª, fls. 5-6v, contém algumas variantes, merecendo destaque as palavras: *e Ines Vaz dona uiuva chegada a sua casa*, no princípio do texto entre «sua casa» e «e ora uiue»; *não*, pouco abaixo, entre «p.^{as} todas» e «juntas em conventículo»; e *que a seu pareçer era o arcebispo deuora*, mais longe entre «inquisidores daquelle tempo» e «dom João de melo»). [2] «.... aueraa uinte annos pouco mais ou menos / que hũ frei fernãodo da

puincia da Arrabida guardiam ao tal tempo de Hiericó teue as cousas e pposições cõtheudas na ditta petição / de que depois se desdisse per lhe ser assj mandado das dittas pposições / e foj degradado e nõ pareceo mais na terra pllo ditto caso / e que parece a elle test.ª que haa mujtas p.as nesta terra que tem e crerão algũas das dittas pposições / mas que nõ praticou cõ pesoa em que entendesse isto saluo cõ hũa sua criada que se chama Antª Madur.ra aa qual ouuio per mujtas uezes dizer que auia pesoas que tem sempᵖ a Deos ᵖsente em seu entendimᵗᵒ» (*Processo n.º 9287*, p.te 1.ª, fls. 10v-11, depoimento de J. da Silva, de 2 de Novembro de 1570). [3] «....auera dezoito annos pouco mais ou menos q̃ ella cõfessante se cõfessaua cõ guonçalo uaz padre da cõpanhia / e dezendo ella ao dito padre q̃ lhe dizião q̃ ẽ Caparica estaua huũ padre q̃ chamauão frej fernando q̃ era huũ Santo / e o dito padre guonçalo uaz lhe disse q̃ lhe faria charidade de jr ter cõ o dito frei fernãdo / e ouujllo / e virlhe dezer o q̃ lhe parecia / e ella cõfessante se foi huũ dia dormir a casa de fr.co de sousa tauares / e lhe dise como hja uer ao dito padre frej fernando / e lhe pareçe q̃ o dito fr.co de sousa tavares mãdou dizer ao dito frej fernando / por huũ pagẽ q̃ hja cõ ella / como ella cõfitente era hũa molher de bem q̃ a ouujsse / e o dito frei fernando lhe vejo fallar a crasta / e ella cõfitente lhe preguntou q̃ exercitio faria / pª correr melhor pellos mandamtos e carreiras da lej de Deos / e o dito frej fernando lhe disse q̃ estado era o seu e ella cõfitente lhe disse q̃ auia dez ou dose annos q̃ era vivua / e estaua ẽ casa de hũa snõra / e não tinha outra cousa q̃ fazer senão acõpanhalla e fiar ẽ hũa rroqua / e o dito frej fernando lhe disse q̃ era bom estado ho q̃ tinha pª ser sua discipolla e elle ha poder Insinar / e q̃ ho dito frej fernando lhe disse / q̃ pª a elle Insinar a ella cõfessante não auja de ouujr preguação / e ella lhe disse q̃ era tão amigua de ouujr preguações q̃ ouujria doze no dia sem se ẽfadar q̃ porq̃ não ouujria preguações / e ho dito frej fernando lhe disse q̃ as preguações destraião e que era bom estar sempre ẽ huũ Canto rrecolhida / e q̃ pª Isto era necessarjo / callar duas potencias q̃ era memoria e ẽtendimᵗᵒ / e soo cõ a uõtade se alevantarẽ aa Deos / e ella cõfesante lhe disse q̃ como, podia ser o que dezia / q̃ a uõtade era segua / e q̃ o ẽtendimᵗᵒ alumia a uõtade / e q̃ a memoria era necessarja pª se lembrar dos benefficios de Deos / e que assj a Insinauão os padres da cõpanhia / e elle lhe disse q̃ não tinha mais espirito q̃ hũa pedra que era hũa boba / e que hja Insinalla / e se aleuantou e se foi e nunqua lhe mais fallou / e ueio dar esta conta ao dito gonçallo vaz e o dito gonçalo vaz foj fallar cõ elle e lhe disse o mesmo q̃ disse a ella e despois se desdisse o dito frej fernando / no spritall diante de mtas pesoas / estando ela cõfessante presente» (*Processo n.º 9287*, p.te 2.ª, fls. 83-84, interrogatório de I. F. de 16 de Setembro de 1572).

B) *Desentendimentos entre iluminados.* — [1] I. F. pediu aos inquisidores, na audiência de 10 de Outubro de 1571, que não dessem crédito ao que Simão Lopes pudesse dizer a respeito dela, pois, além de desequilibrado de juízo («he homem escrupuloso»), se tinha desavindo consigo por causa de uma sobrinha que serviu em casa dela (*Processo n.º 9287,* p.te 2.ª, fls. 11-11v; cfr. fls. 15). [2] Joana Clemente, companheira de prisão de I. F., disse em 17 de Janeiro de 1572 que esta lhe contara o modo estranho de Porciúncula e Lopes praticarem a oração de recolhimento, estendendo-se no chão e dando saltos, e que a filha dela, I. F., quando disto soube, procurara dissuadir a mãe da convivência com este beatério (*Idem,* fls. 16v-17). [2] Branca Nunes, outra companheira de cárcere de I. F., confirmou «grosso modo» o depoimento da testemunha anterior, quatro dias depois (*Idem,* fls. 18-19v). Mas I. F., na audiência de 4 de Fevereiro de 1572, ao narrar o episódio, não menciona o pormenor da filha (*id.,* fls. 28-28v). [4] J. Clemente acrescentou em 16 de Abril de 1572 que I. F. lhe comunicara três dias antes o propósito de denunciar Catarina Ribeiro pelo modo de estar na igreja e pelo que se passava nos ajuntamentos devotos em que tomava parte, mas que só o faria depois de sair da Inquisição, a fim de poder dar aviso tanto a ela como aos cúmplices, proporcionando-lhes ocasião de se virem reconciliar (*id.,* fls. 37v-44). [5] I. F. confirmou, dois dias depois, a linha geral do depoimento da Clemente (*id.,* fls. 44v-49), e, em 19 de Julho seguinte, acrescentou como entrando certa vez em casa de Joana Teixeira, em altura em que C. Ribeiro, S. Lopes e outras pessoas estavam reunidas, «achou a todas estas p.as fallando de Dſ̃ / e como a uiram se calaram / e ella então lhe dise como se callauão diante della / ao que responderão as sobreditas p.as que se calauão porque diante della se nõ podia fallar por ella rree andar sempꝑ arrebatada nos ceos e conuersar cõ os Anjos / ao que ella rree respondeo que isso Dſ̃ o podia fazer / mas que o que ella sentia de sj era que antes pooria a cabeça no talho que peccar mortalm.te / e as dittas p.as responderam que em graça estaua ella logo / e ella ditta rree Isabel frz̃ lhes disse que lhe parecia que o estaua / prque auia trinta annos que Dſ̃ lhe fizera m̃ce de não peccar mortalm.te e que quẽ nõ peccaua mortalmte estaua em graça / e que nestes trinta annos teuera grandes tentações / mas que nunqua teuera uõtade de cair nellas» (*id.,* fls. 56-56v). [6] I. F. referiu na audiência de 18 de Setembro de 1572 as perguntas insidiosas sobre a sua espiritualidade e sobre o seu primeiro processo no Santo Ofício, com que a assediaram em casa de J. Teixeira, de outra vez que lá foi, e, bem assim, as palavras injuriosas que então lhe dirigiram despeitadamente (*id.,* fls. 84v-86; e infra *Nota XXVII,* n.º 2). [7] I. F. pediu audiência em 15 de Fevereiro de 1572 e «disse que era mais lembrada que depois do trabalho passado / depois de tomar o sanctiss.º sacram.to em o moestr.º de nossa Srª da graça hũ dia se

chegarão a ella duas molheres hũa de casa de Jorge da Sjlua q̃ foi molher do Veador do ditto Jorge da Silva e outra hũa grande sua amiga alfaiata grandes beatas / a que nõ sabe o nome / e lhe perguntarão que fazia allj p^r ella Issabel frz̃ estar sobre hũ degrau cõ as mãos no rostro recolhida e cuidando no grande mjsterio do santiss^o sacram^to / e ella respondeo que estaua em hũ grande pasmo em nosso S^r querer irse aos ceos e ficar qua cõ nosco em o santissimo Sacram^to / e ellas lhe tornarão a perguntar / pode hũa pesoa saber se estaa em graça? e ella Issabel frz̃ lhe respondeo que o nõ podia saber em certo / mas q̃ per certos sinais o podia saber gostando mais das cousas dos ceos que da terra / s. gostando mais dos sacram^tos da Sta madre Igreja / das Missas e das pgações / e ellas tornarão a perguntar-lhe / se gostaua mais das cousas da Igreja que da terra / e ao que ella respondeo / que mais gostaua das cousas da Igreja q̃ da terra / e que se a Igreja lhe desse l^ca pera cõmungar quinze uezes no dia / o fizera p̃llo grande gosto que achaua no santo sacram^to / e as ditas molheres lhe responderão logo p^r isso sabereis se estãis em graça / e que então ella se callara p^r lhe nõ mentir p̃q̃ nõ sabia se estaua em graça se fora della [....] / e ellas lhe tornarão a perguntar se chegara algũa hora aa união / e ella lhe respondeo que depois que Deos lhe fizera m̃^ce de a unir cõ a cabeça q̃ era seu sõr Jhũ Xp̃o sempre dalj p^r diante trouxera os dez mandamentos diante dos olhos p^a nõ quebrantar nhũ / e ellas tornarão a dizer / como sabeis vos que nõ quebrastes nhũ dos mandam^tos? e ella respondeo que nunqua mais teuera gosto das cousas do mundo nem deseios delle / e p^r isso lhe parecia q̃ os nõ quebrara» (*id.*, fls. 34-35v).

C) *Devoções e observâncias de Isabel Fernandes* — [1] «perguntada onde tinha majs deuação se ẽ casa se na Igreja dise quando Iha a Igreja folgaua de ouujr hũa mjssa cõ devação sẽ rrezar e despois se vinha pera casa onde estaua mais q̃yeta q̃ na Igreja e tinha mais deuação ẽ casa cõtẽplando por amor da gente q̃ lhe q̃ria fallar e a desimq̃ietava» (*Processo cit.*, p.^te 2.ª, fls. 2v, interrogatório de I. F., de 22 de Agosto de 1571). [2] Depois de contar ao P.^e Gonçalo Vaz de Melo a revelação de que todos os seus pecados estavam perdoados, este convidou-a a humilhar-se e a dar o retávolo diante do qual costumava orar «a alguem perque quẽ tinha a nosso S^r no coração o poderia excusar de o ter pintado na parede / e p^r isso o deo a hũa Velha» (*id.*, fls. 25, interrogatório de 29 de Janeiro de 1572). [3] No interrogatório de 29 de Janeiro de 1572, precisou melhor a visão e a revelação e pormenorizou «que haa uinte annos que ella tinha hũ retauolo em que estaua hũ crucifixo em sua casa / o qual costumaua perfumar muytas uezes / e andaua neste tempo em requerim^to cõ nosso S^r que lhe reuelasse se erão seus peccados perdoados e se era sua penitencia acepta»

(*id.*, fls. 26). [4] «pergũtada pr que razão quando estaua aa missa nas Igreias nõ rezaua ou nõ podia rezar o Pater ñr e Avem.ª como tem ditto na sessão atras? disse que lhe era representado no entendimᵗᵒ cõ hũa lux grande que o sacerdote rogaua per todos / e que erão obrigados estar attentos aa Missa / e que alem disso q̃ tinha tam grande gozo quando ouuia Missa q̃ nõ podia acertar cõ o Pʳ nʳ e Auem.ª / perguntada se lhe pareceo e creo que depois q̃ viera ao grao de pfeição / em que ella cuida que anda nõ era mais obrigada a rezar nem Jejuar / e per essa causa deixaua de dizer o Pater nr. e Avem.ª estando aa Missa como tem dito? disse que nunqua lhe parecera q̃ chegara a tempo de ter tãta perfeição que lhe parecesse que não era obrigada a rezar nẽ a Jejuar / nem per isso deixaua de rezar / e que haa trinta annos q̃ reza a Coroa de nossa S.ʳᵃ e o Rosario de Nossa Sʳᵃ» (*id.*, fl. 30v, interrogatório de 4 de Fevereiro de 1572). [5] «disse que era uerdade que ella dissera por uezes que de trinta annos a esta parte a chamara Deos ao estado da continência/per hũ pregador que se chamaua Villa franca / e naquella ppria hora que ouuiu o ditto pgador pmetteo e fez uoto a Deos de guardar cõtinencia / e começou logo a fazer penitencia, de Jejũs, disciplina, celicio, mas que nunqua disse que fora arrebatada de Deos / e que era lembrada auer ditto que desde o ditto tempo de trinta annos a esta parte, sempre estando acordada estaua tremendo diante de noso Sõr Jhũ xº se dizia algũa cousa que podesse offendello, e offendendoho perder sua vista / e nã dise outra cousa ao contheudo na pergunta, s. que nã podia decer donde estaua nem perder a graça [....]. Pguntada se era lembrada dizer per algũas uezes que quando estaua na Igreia nõ achaua deuação nas cousas della / e q̃ rezaua mᵗᵒ pouco / disse que he grande falsidade / per que o maior gosto que tinha era estar aos officios diuinos como puaraa e faraa certo sendo necess.º [....]. Pgũtada se tem pera si e cree, que he de pesoa imperfecta exercitarse em actos de virtude / disse q̃ nã / antes tem pª sj que ate a morte auemos de obrar a uirtude» (*id.*, fls. 31v-32 e 33, interrogatório de 12 de Fevereiro de 1572). [6] «Disse que rezaua cada dia o Rozario de nossa Sʳᵃ e a Coroa / e que p̃lla meanhaã cada dia ouuia na Igreia hũa e duas missas e se hia pera casa poor a fiar / pgũtada se Jejuaua os Jejũs que manda a Stª madre Igreia? Disse que de trinta annos a esta pᵗᵉ Jejuava todas as vesperas dos Sᵗᵒˢ e quaresmas / e que nunqua comeo nos outros dias todos mais que hũa vez posto que nã fossem de Jejum» (*id.*, fls. 50, interrogatório de 29 de Abril de 1572).

D) *A frequência da Comunhão* — [1] «preguntada q̃ hera o que auya feyto dispões da morte de seu marido pª rreceber de noso sõr aquela tamanha graça dise q̃ comfessarse çertas vezes primeyro a hũ padre de sam Vᵗᵉ de fora a q̃ chamão o

guodinho e despões a hũ padre de sam fr^co a q̃ chamão frey manoel da luz e despões aos padres de rroma ss. a m^te çiprano e a m^te g^o despões do qual tp̃o começou a comũgar cada dia em hũa Igreja de samto sp̃rito dalfama e isto p̃ espaço de quỹze ou vymte dias / e p̃ lhe yrem a mão a yso ela se fora ao provjsor e ouuera dele liçemça p^a poder comũgar cada dia a qual liçemça lhe dera em escrito». Comungou assim em Santo Antão por 8 ou 9 meses, mas «se não comfessaua p^a auer de comũgar per não achar em sua cõçiemçia peccado de q̃ se acusar somẽte despois q̃ diso naçeo alguũ escandalo ela falaua aparte cõ huũ padre como q̃ se comfessaua e ele lhe dizia o evangelho como que a asoluja o q̃ fazia p^r euitar escamdallo e por despois creçer o escandalo ela dexou de comũgar cada dia comũgamdo de oyto em oyto dias o q̃ fez athegora» (*Processo cit.*, p.^te 2.ª, fls. 132-32v, interrogatório de 13 de Março de 1544). [2] O Padre Cipriano, ouvido em 20 de Março de 1544 a respeito de I. F., «dise q̃ sentia della ser p^a de bem e de boa uyda e temente a Deos»; que enquanto a dirigiu, a confessou várias vezes; depois, deixou a capital, e, quando voltou de Almeirim, há uns nove meses, soube por um companheiro (o P.^e Gonçalo de Medeiros?) que ela comungava sem se confessar, tendo pedido que «bradassem» com ela que não continuasse com tal prática (*id.*, fls. 137). [4] Fr. João da Trindade, O.E.S.A., contou em 26 de Março de 1576 que, sendo sacristão da Graça, ela lhe pedira certo confessor e, como este não pudesse vir, lhe pedira a comunhão, explicando que a sua confissão era só por evitar o escândalo, pois não tinha que confessar. O facto passou-se na última quaresma (*id.*, in fine).

E) *A teoria da impecabilidade* — [1] «.... he mais lembrado ouuir a dita Isabel frẽ per m.^tas vezes dizer que não podia perder a Dŝ. que tee dormindo o tinha e q̃ não podia perder a graça e outras palauras a este modo que soauam mais a soberba que a umildade dizendo que a sua alma esta sempre unida com Deos e como não pode perder a Deos e que esta he a sua pratica comum e em que sempre fala» (*Processo cit.*, p.^te 1.ª, fls. 6, depoimento de Basílio de Campos, de 26 de Agosto de 1570). [2] «.... he m.^to tomada destas oppiniões. ss. que podia hũa pessoa chegar a estado de tanta perfeição que não podia mais creçer nella que cuidar na humanidade de xp̃o e na sua paixão era Inpedim.^to da contemplação da deuindade / e daua a entender per m.^tas vezes a elle confessante que não podia peccar dizendolhe que a tomara Dŝ e que nunqua a mais largara e que estaua asima dos Anjos e que os passaua em amor» (*id.*, fls. 7, depoimento de S. Gomes de 31 de Agosto de 1570, reportado a cinco anos atrás). [3] «.... lhe ueo a dizer a ditta Issabel frẽ que de trinta annos a esta parte / a arrebatou Deos e que nem dormindo nem esperta se podia nunqua

apartar delle, nem deçer donde estaa [....] e que lhe ouuio dizer por uezes que rezaua m^to^ pouco» (*id.*, fls. 12v, depoimento de Fr. Jorge da Ressurreição, de 28 de Abril de 1571). [4] «.... dizia que ia nõ auia de ir a casa de defuntos nẽ anojados / perque ja passara per haj / e estaua toda mettida na diuindade / e em suas alegrias» (*id.*, fls. 14v, depoimento de D. Isabel de Albuquerque). [5] «.... practicando cõ elle lhe disse que sabia huã p.ª que auia dous annos ou dous annos e meio pouco mais ou menos que nõ peccaua / do que elle denunciante fez pouca cõta / e então se declarou a ditta Issabel frz̃ mais dizendo / que quando se dizia de hũa pesoa tal que nõ peccaua se entendia que nõ peccaua venialmente» (*id.*, fls. 18, depoimento de Pedro Sanches, de 23 de Outubro de 1571). [6] «Disse que algũas uezes praticando cõ ella fora de cõfissam ouuio dizer aa ditta Issabel frz̃ que estaua sempre cõ Deos e que sentia sempre em si hũs fogos e charidade e que uia a Deos interiormente e que lhe parece que lhe ouuio dizer que nõ podia cair da graça em que estaua / e que lhe parece isto / perque elle a reprendia e dizia que nõ dissesse aquellas cousas que emquanto uiuiamos nesta uida estauamos em continua guerra e em perigo de cair que soós os Apostolos depois da uinda do Sp̃to S.^cto^ sobre elles ficaram cõfirmados em graça / e a dita Issabel frz̃ dizia que bem uia que se Ds̃ a nõ teuesse da sua mão cairia em m^tos^ peccados / mas que lhe fazia Ds̃ a m̃^ce^ de a ter» (*id.*, fls. 19-19v, depoimento de Fr. André dos Anjos, de 23 de Outubro de 1571, reportando-se a cinco anos atrás).

F) *A contemplação da Humanidade de Cristo* — [1] «Perguntada se era lembrada dizer que a sua alma estaa sempre unida cõ Deos / e que o nõ pode perder e que o tinha sempre actualm^te^ / disse que bem o podia dizer / mas que tal cousa lhe nõ lembra / mas que per alguãs uezes disse que xp̃o era nossa cabeça / e nos eramos os membros / e estauamos todos unidos / e das boas obras que hũs fazião participauão os outros / e que este era seu gosto e alegria per saber que todos os bons rogauão per ella» (*Processo cit.*, p.^te^ 2.ª, fls. 8-8v, interrogatório de I. F., de 24 de Setembro de 1571). [2] Em resposta a uns remoques de António de Almeida, em Santarem, feitos uns sete anos atrás, tinha dito «q̃ sj [*isto é, que sabia estar em graça*] por q̃ Jhũ x^o^ era cabeça da Igreia e todolos outros virtuosos erão membros q̃ estauão unidos huũs cõ os outros como estauão os presos q̃ estauão ẽ hũa corrente / e que auia m^to^ tempo q̃ Deos a tinha por meyo dos virtuosos» (*id.*, fls. 79v, interrogatório de 10 de Setembro de 1572). [3] I. F. dizia que, «quando bradaua e se desinquietaua [....] logo a esse tempo se achaua cõ hũa escuridade e tristeza no coração / a qual tristeza e escuridade se lhe tiraua em hũa certa m.^ra^ de recolhimento interior que ella dizia que tinha que era hũa obra que nosso S^r^ obraua nella sobrenatural em que ella nõ punha nada de sua parte em m^ra^ de

exercicio ppio» (*id.*, p.te 1.ª, fls. 9-9v, depoimento cit. de S. Lopes). [4] «.... disse q̃ ha quatro ou cinco annos pouco mais ou menos q̃ hua Isabel frz̃ q̃ dizem estar hora presa neste Sto Offo de lixa lhe disse q̃ se não deuia comtemplar na paixão de nosso Sr Jhũ xp̃o se não na diuindade perq̃ isso era de nouiços» (*id.*, fls. 17, depoimento de Fr. Paulo Baptista, provincial da Trindade, de 23 de Outubro de 1571). [5] «.... dizendo elle testa aa ditta Issabel frz̃ que dizião os santos que p̃lla humanidade de xp̃o se auia de ir ao conhecimto da diuindade e ao amor de Ds̃ / a ditta Issabel frz̃ lhe respondera que assj começara e que alguũs annos se exercitara na paixão de xp̃o e que depois lhe fizera deos m̃ce de outra cõtemplação mais alta que andaua sempre diante de Deos / comendo e bebendo o tinha sempre diante do seu entendimto / porem q̃ nunqua desfes na cõtemplação da paixão de xp̃o» (*id.*, fls. 19v-21, depoimento cit. de Fr. André dos Anjos). [6] «e quanto ao segdo. ss. que cuidar na humanidade de xp̃o era decer mto da contemplação da diuindade / disse que nunqua tais palauras lhe ouuio / nẽ outras que isso quisessem dizer / antes lhe ouuio mtas palavras de Edificação de como se auião de seguir as virtudes de xp̃o como era sua humildade e obediencia / e as mais virtudes» (*id.*, fls. 31, depoimento de Fr. Francisco da Porciúncula de 5 de Agosto de 1573). [7] «.... perguntada se creo q̃ cujdar na humanjdade de xp̃o era Impedimento da pfeição disse / q̃ não / ãtes cree q̃ alumja o Imtẽdimto / pergumtada se lhe pareceo q̃ estamdo hũa pa ẽ oração perfeita se nã podia humjliar disse q̃ a uerdadejra oração era esta pa se humjliar e q̃ doutra manra era a tal pa soberba perguntada se lhe parecia q̃ tinha sẽpre Deos presente e o não podja perder / dise q̃ lhe pareçe q̃ sẽpre tẽ a Deos presente e q̃ se elle a deixar o pode perder mas q̃ ella tẽ cõfiança q̃ elle a não deixaraa [....] E dise q̃ quamdo estaa ẽ oração de cõtẽplação e arrebatada nunqua perde em seo Intendimto a xp̃o Deos e homẽ / e q̃ da parte de Deos sempre o tẽ presente sẽ o poder perder» (*id.*, p.te 2.ª, fls. 2-2v e 3, interrogatório de 22 de Agosto de 1571; cfr. fls. 33-33v). [8] Falando da sua união com Deus, declarou que dissera em Santarém que a este estado se chegava «cuidando mujto na paixão de xp̃o, e as dittas molheres lhe disseram q̃ como cuidauão na paixão de xp̃o se mouião a sensualidade cõ elle / e declarou q̃ a sensualidade carnal / e então disse ella cõfitente aas dittas molheres que lhes requeria que nõ cuidassem na paixõo de xp̃o / per que aquillo que era remedio pera sua saluação / ellas o tomauam pera sua condenação» (*id.*, fls. 77v, interrogatório de 9 de Agosto de 1572).

NOTA XXVII

A intriga teve um papel importante na formação do ambiente que suscitou a intervenção do Santo Ofício contra Isabel Fernandes. Os seus actos e palavras eram objecto frequente de deturpação por parte dos rivais e dos agentes provocadores de Jorge da Silva. Citemos alguns factos.

1 — Jorge da Silva contou na Inquisição em 2 de Agosto de 1571 que I. F. fora vista no Mosteiro da Graça a doutrinar um grupo de frades (A. Baião, *A Inquisição cit.*, p. 188). Mas a informação parece menos exacta. Basílio de Campos, que lhe teria dado a notícia, não citou o pormenor ao ser ouvido em 26 de Agosto de 1570 (*Processo n.º 9287*, p.te 1.ª, fls. 5-6v), e o depoimento que fez deixa ver que o episódio é fantasia de Silva. Disse, é bem certo, que Antónia Grisante fora presente, com Fr. António da Encarnação, a uma prática na igreja da Graça em que Isabel Fernandes afirmara «que não podia perder a D$\tilde{s}$ e dormindo o tinha actualm^{te} nem podia perder a graça ou outra cousa semelhante a esta da graça» (fls. 6). A verdade porém é que a I. F. não dissera tais coisas na prática. Simão Lopes, ao saber, entre Maio e Julho de 1570, pela mulher do Campos, que a Grisante atribuía à Fernandes a afirmação de que «andaua ja tão p$\tilde{l}$lo ceo cõ os anjos, e que já nõ podia peccar», foi ter com esta e pediu-lhe explicações, mas ela negou-lhe o dito, o mesmo fazendo Fr. António da Encarnação a quem ele interrogou (*id.*, fls. 9v-10, declarações de S. Lopes de 4 de Setembro de 1570). Antónia Madureira, ouvida em 3 de Novembro de 1570, confirmou o encontro com I. F. na Graça, recordando-se de a ter ouvido dizer que «já nã tinha sentidos exteriores», mas negou as referências da Grisante, que aliás participara no encontro (*id.*, fls. 11-12). Fr. António da Encarnação, informado das atoardas espalhadas pela Madureira e pela Grisante, reprovou-lhes a acção, «dizendolhe que poderia ser vir ter Isto a Inquisição e castigarem hũa molher». Assim o diz B. de Campos no depoimento anteriormente citado (*id.*, fls 6v). E o graciano declarou na audiência de 28 de Abril de 1571 que «aueraa oito meses pouco mais ou menos e foi este uerão passado que elle reconciliou no ditto moest^{ro} a hũa Ant^{a} de Madureira que estaá em casa de Jorge da Sjlva e a outra Ant.^{a} grjsante que viue fora da casa do ditto Jorge da Sjlva / as quaes disserão a elle test.^{a} que ellas ouuirão dizer a Issabel fr$\tilde{z}$ que uiue em o circuito de sanctos que ella tinha ia os sentidos mortificados / e que dormindo e esperta / sempre estaua cõ Deos / e que estas ou outras palauras lhe disserão que tirauão a isto / que ellas o dirão e serão milhor lembradas / e que isto foi em nossa S.^{ra} da graça / onde estaua tambem a

ditta Issabel frz̃ aa qual elle test.ª então nã he lembrado ouuir dizer cousa de que lançasse mão / e que depois por ouuir dizer que ellas andauão dizendo que ouuirão aa ditta Issabel frz̃ o sobreditto lhes disse a ellas que olhassem o que dizião porque elle estaua presente então e nõ lhe ouuira as dittas palavras / e que ellas se tornarão a affirmar que a ditta Issabel frz̃ as dissera / e principalmte lhe disse isto a ditta Antª Grjsante e se affirmou em lhas ouuir» (*id.*, fls. 13v-14). A própria I. F. foi sabedora de que as outras «lhe trocarão as palauras» e «dahj a algũs dias encõtrando ella as dittas molheres lhe disse / perque sois chocalheiras que js dizer o que eu nõ disse / de que ellas ficarão scandalizadas / e nunqua lhe mais fallarão» (*id.*, p.te 2.ª, fls. 35v. Cfr. a versão de I. F. na *Nota XXVI*, al. B, n.º 7, e *Nota XXVII*, n.º 4). [Santa Catarina de Sena, *El Diálogo*, pp. 492-93, põe os pontos nos ii à teoria dos begardos de que as almas podem chegar a estado de lhes ser impossível progredir em graça].

2 — Simão Gomes, sapateiro do Cardeal Infante, tido e havido pelas pessoas que frequentavam os círculos iluminados «por algoz e perseguedor dellas» (*Processo n.º 3547*, fls. 2, depoimento de Basílio de Campos, de 26 de Agosto de 1570), disse em 31 de Agosto de 1570, referindo-se a I. F., «que tãobem lhe ouuio dizer que quãodo estaua na Ig.ra não achaua deuação nas cousas dela» (*Processo n.º 9287*, p.te 1.ª, fls. 8). Gomes não concretiza o que eram os «cousas dela», nem tão pouco quando ouviu o dito. Contudo, interessava bem saber se as «cousas dela» eram as imagens e devoções particulares ou os Sacramentos e os actos litúrgicos. Interessava saber igualmente se o dito não fora ouvido em casa de Simão Lopes, o Beato ou o Cardão. O inquiridor não se preocupou, claro está, com tais pormenores... Mas I. F., em 18 de Setembro de 1572, já depois de largo ano de prisão, contou a discussão que tivera em casa de S. Lopes com vários circunstantes de uma assembleia de iluminados. Joana Teixeira, C. Ribeiro, o Lopes e B. de Campos manifestaram-lhe que não tinham maior gosto que estar nas igrejas. Não os acreditou ela. E usando de ironia, respondeu «que nõ tinha nhũ gosto na Igreia / e elles lhe foram aa mão / e nõ a deixaram declarar / porem que ella entendia que achaua gosto em ir aa Igreia e estar ouuindo Missa e o sermão / e cõfessarse e tomar o Santissº Sacramtº / mas nõ em estar na Igreia todo o dia como elles dizião que estauão / e o ditto sjmão lopes lhe chamou então soberba e inquietação dos bons» (*Idem*, p.te 2.ª, fls. 85-85v).

3 — Um dos mais importantes cavalos de batalha contra I. F. foi a sua assiduidade na Comunhão, sem que, no entanto, se confessasse de cada vez que comungava (*Nota XXVI*, al. D, n.º 2). Tirou-se daí argumento para suspeitar, ao mesmo

tempo, a integridade e a sinceridade da sua fé. A doutrina da comunhão frequente era então mal vista; mas a da comunhão sem prévia confissão era considerada inadmissível pela opinião dominante. Evocavam demasiado as teorias do Dr. Constantino e de alguns iluminados espanhóis (Bataillon, *Erasmo*, vol. 1.º, pp. 212 e 245; vol. 2.º, pp. 128-29, 136 e 138). As proibições dos indíces expurgatórios reflectem claramente o pensamento oficial. Os confessores e conselheiros eclesiásticos de I. F. aconselhavam-lhe a comunhão diária e não lhe impunham um ritmo paralelo de confissões (Vid. *supra, Nota XXVI*, al. D; e *Processo n.º 9287*, p.te 2.ª, fls. 12v). Se algumas vezes insistiam com ela para se confessar mais amiùdadamente e se ela fazia a parte de se confessar, era sobretudo para evitar o escândalo. A situação não podia deixar de ser explorada pelos seus adversários — e foi-o pelo P.e Miguel de Cabedo, capelão do Convento de Santos. Em 10 de Maio de 1571, contou na Inquisição que «Issabel frz̃ lhe pedio os dias passados aueraa dois meses pouco mais ou menos que lhe desse o Santiss.º Sacramto estando elle testª pera dizer Missa / e que elle per a ditta Issabel frz̃ querer cõmungar cada dia como faz nõ quis consagrar pera lhe auer de dar o Santiss.º Sacram.to per lhe parecer cousa dura hũa molher querer cõmungar cada dia» (*Processo cit.*, p.te 1.ª, fls. 15).

A recusa deu origem a debate com ela e com Fr. Tomé de Jesus (Vid. *supra, Nota XXV*, n.º 6), tendo ela tido o desacordo de uma resposta que podia ter ressaibos da teoria dos begardos (*Processo cit.*, p.te 2.ª, fls. 80v-82; Denzinger, *Enchiridon Simbolorum*, p. 136). Mas a questão não ficou por aí. A irmã da Comendadeira, D. Isabel de Lencastre, relatou em 3 de Novembro de 1572 que «sentia nos dittos Capellães da Sra donna Helena que se peiauão de dar a cõmunhão cada dia aa ditta Issabel frz̃ / e a outras criadas da Sra doña Helena / tendo pª isso lçª do Sr Arcebpo / e cõ conselho do padre Montoia / e isto sendo persuadidos per hũ padre de sam fr.co e per ella Sra doña Issabel ter pera si que o ditto padre nõ era leterado auisou os dittos capellães da Sra donna Helena que nõ deixassem de dar a cõmunhão aas dittas p.as cada dia senão quando lho dessessem p.as leteradas» (*Processo cit.*, fls. 107-107v). O franciscano era Fr. João do Casal; os capelães, Cabedo e Fr. Jorge da Ressurreição. As suas vidas não sobressaíam pelo acrisolamento moral — e essa circunstância fôra causa de fricção entre eles e I. F. A irmã da Comendadeira referiu «que a casa do ditto Miguel de Cabedo e dos mais cappelães da Sra donna Helena uinhão conuersar algũs capellães da Iffte donna Maria e do Sr dom Affonso / e Jugar cõ elles a sua casa / e ella sra disse aa ditta Issabel frz̃ per se confessar cõ elles que os auisasse como de si que olhassem nõ soubesse a Sra donna Helena que elles tinhão aquellas conuersações em casa e fazião aquelle arroido por que se queixaria cõ elles / e tambem se

algũa hora os dittos cappellães tinhão entre si differenças que os auisasse nõ o soubesse a S^ra^ donna Helena / e que a ditta Issabel frz̃ disse depois que perque os auisara do que s. senhoria lhes mandaua dizer lhe querião mal» (*id.*, fls. 107a). Sete dias depois, acrescentou D. Isabel que «no tempo da peste passada [= 1569] estando s. s. e a s^ra^ donna Helena em Val de Paraiso, estaua ahi o padre frei Jorge da resurreição de nossa S.^ra^ da Graça o qual cõfessaua a gente da S.^ra^ donna Helena / e per s. s. ver que o ditto padre conuersaua algũa molher da casa da ditta S.^ra^ donna Helena demasiadam.^te^ e se scandalizar disso mandou a Issabel frz̃ que o auisasse disso». I. F. disse depois «a s. s. que o ditto frei Jorge lhe deera suas excusas dizendo que acabaua de pregar cansado / e que ficaua alli cõ aquelas molheres honrradas fallando criadas da S^ra^ dõnna Helena / e disse mais a ditta issabel frz̃ a s. s. que o ditto frei Jorge se enfadara della lhe dizer isto / e que tambem s.s. o entendera delle per ver que lhe não queria dar depois o Santiss^o^ Sacram.^to^ / e disse mais que depois da peste tornando s. s. pera esta cidade ou mesmo em Val do Paraiso / nõ se lembra bem em qual destes lugares foi / tambem mandou p̃lla dita Issabel frz̃ auisar a Miguel de Cabedo Cappellão da S.^ra^ donna Helena de certa conuersação que tinha cõ criados de fora como ja tem ditto / e que lhe parece que o ditto Miguel de Cabedo se scandalizou disso» (*id.*, fls. 109-110). I. F. deu-os por suspeitos nas suas contraditas, justamente «por q̃ se escandalizarão dela os rreprehender de algũas cousas mal feitas» (*id.*, fls. 105). Anteriormente, já especificara os motivos de ordem moral que a tinham feito ir à mão de Cabedo (*id.*, fls. 81v-82).

4 — Uma das teses imputadas a I. F., com variedade de palavras, no corpo de delito, é que Deus a arrebatara por cerca de 1540, unindo-a consigo pela essência da alma, de tal maneira que não mais pudera decair desse estado, nem pecar, nem perder a graça, nem progredir em perfeição, e que, por estar numa condição diferente da do comum dos mortais, toda metida na divindade, já não tinha potências exteriores nem precisava de ir a casa de enojados, vendo a Deus interiormente e trazendo-o sempre presente no espírito (Vid. *supra*, p. 102, e *Nota XXVI*, als. B, E e F). O depoimento de Fr. André dos Anjos deixa ver claramente que esses modos de dizer, em si mesmos imprecisos, traduziam apenas a sua grande confiança na protecção divina. Na simplicidade ou rudeza do seu espírito, julgava-se já em plena via unitiva, tomada de espírito sobrenatural e morta para o mundo. O processo dá-nos conta, muitas vezes pela sua própria boca, das visões e revelações com que ela julgava que Deus a favorecia... Mas o processo contém outros elementos que mais directamente esclarecem os tópicos em causa.

Simão Lopes diz-nos no seu depoimento que «ella fallaua algũas palauras escuras / e scrupulosas que causauão a elle test.ª scrupulo e elle test.ª lhe hia sempre aa mão a ellas e senão apartaua della ate se ella declarar e elle ficar satisfeito / perque ella he molher que se nõ sabe bem declarar em suas cousas / e tinha elle roins atoardas das palauras da ditta Issabel frž / as quais attirauão a ella dizer que nõ podia perder a graça / e outras cousas semelhantes a estas / mas que affirmadam.te lhe não allembrão a elle test.ª que ella affirmasse que nõ podia perder a graça de Deos / e ficasse nisso resoluta» (*Processo cit.*, p.te 1.ª, fls. 9v). A declaração deixa adivinhar a sugestão do inquiridor no espírito das testemunhas. Lopes era um escrupuloso (Vid. *Nota XXVI*, al. B, n.º 1) e sabia, além disso, que a acusação era falsa (V. *supra*, n.º 2). Não podia, portanto, prestar-se a mais do que àquilo que ficou no auto. Outros, menos escrupulosos, deixaram-se arrastar mais longe. É o caso de Pero Sanches, fidalgo da casa real. Embora I. F. nunca lhe tivesse dito quem era a pessoa referida na conversa, ele deduziu que era ela (*Processo cit.*, fls. 18v), mas bem podia ser, aliás, sua mulher, Maria dos Rosales, pois os factos tinham-se verificado há dois anos e meio e não há trinta... Antónia Madureira, escarmentada com os desmentidos que já sofrera pelos seus desmandos anteriores de linguagem, refugiou-se na falta de memória: a I. F. «disse muitas cousas que ao presente non he lembrada» (*id.*, fls. 11v) — ao presente, isto é, mês e meio depois da conversa...

O arrebatamento tantas vezes falado no corpo de delito não é mais do que o acto da sua conversão à vida devota (V. *Nota XXVI*, als. B, n.º 5, e C, n.º 5). O termo era aliás bastante corrente na literatura espiritual da época como se pode ver a pp. 252, nt. 3, e 275, nt. 2, e na *Nota XIV*, n.º 4, al. D. Só depois, quando começou a confessar-se com o P.e Gonçalo Vaz, é que se passaram factos que ela tomou como sinal da sua elevação aos estados místicos, à contemplação sobrenatural, à união com Deus sem queda ulterior da graça nem regresso ao pecado. Foi na altura da visão de Cristo Chagado, referida na audiência de 29 de Janeiro de 1572 e oportunamente aprovada pelo P.e Vaz, visão que ela ainda agora considerava uma realidade e não um produto da sua fantasia (*Processo cit.*, p.te 2.ª, fls. 26-27v). Desde então, ficou com «grande aborrecimto de todas as cousas criadas / e que antes disto tinha algũas tentações da fee e da carne / as quais dali per diante nunqua mais teue» (fls. 27), tentações a que ela nunca cedera, aliás (*Nota XXVI*, al. B, n.º 5).

Este quadro ilumina grandemente as respostas de I. F. às instâncias do inquiridor. «Perguntada se em practica que teuera cõ algũa pesoa uiera a dizer que de trinta annos a esta parte a tomara e arrebatara Deos sem nunqua mais se apartar delle / disse que lembrada he dizer algũa uez que depois que lhe Deos fizera merce de nõ poder

gostar das cousas da terra senão das cousas do ceo .s. das pregações, das cõfissões, e dos sacram.tos da S.ta madre Igreia / nunqua mais se podera esquecer de nosso Sor Jhũ Xp̃o / mas que nõ he lembrada dizer que a arrebatara Deos de trinta annos a esta parte / perguntada se sendo reprendida do cõtheudo na pergunta acima e allegandolhe algũua p.a [= *Fr. Jorge da Ressurreição*] hũ capitulo dos dialogos de S.ta Catherina de Coena em que tratta se pode hũa alma estar sempre unida cõ Deos / e conclue que nõ / [cfr. *El Diálogo,* pp. 333-34, onde aliás se exprime um pensamento bem diverso do que o eremita atribui à Santa] ella respondera que si podia / dando por exemplo assj mesmo / dizendo que depois que fora arrebatada de Deos nunqua mais se apartara delle / disse q̃ nõ era lembrada dizer tal cousa / [....] perguntada se dissera algũa hora que ja nõ tinha sentidos exteriores / e os tinha todos mortificados / disse que nõ / mas que lembrada he dizer algũa hora a p.as cõ que praticava / que nos releuaua ter nossas paixões mortas per que nõ scandalizassemos o mundo» (*id.*, fls. 8v-9v). «pguntada se lhe pareceo algũa hora q̃ de tal mra tinha Deos presente em seu entendimto / q̃ lhe parecia que nõ podia peccar? disse que nõ / antes lhe pareceo sempre que se Deos a desemparasse seria hũ homicida / e hũ ladrão / e hũ adultero / e pior q̃ todos estes» (*id.*, fls. 15). «pgũtada se dissera que ia nõ tinha sentidos exteriores e que os tinha mortificados? disse que nõ. / antes disse que a prmra cousa q̃ auião de ter as p.as virtuosas era recolher os sentidos / perque per os cinquo sentidos vinha a morte roubar as virtudes da alma / pguntada se dissera que depois que a Deos tomara nunqua a mais largara / e que estaua acima dos anjos / e que os passaua em amor / disse que nõ / soom.te que depois q̃ nosso Sor a chamara p̃llo dito pgador Villa franca ao estado da continencia / sempre trabalhara por não peccar mortalm.te / mas que nunqua disse que estaua acima dos anjos / e os passaua em amor» (*id.*, fls. 32-32v). Cfr. ainda as suas respostas às perguntas de fls. 7, 30 e 35; *Nota XXVI,* al. B, n.º 7.

I. F. não era pessoa perfeitamente equilibrada. Fr. Tomé de Jesus não pensava assim, «porque conuersando e praticando cõ a rree por mujtas uezes lhe fallaua sempre a preposito e fallaua mujto bẽ de Deos e que allgũas uezes por se não saber bem expliquar poderia dezer alguũs vocabollos jmproprios, [.... e] via q̃ ella rree se acostaua aa doutrina dos homẽs letrados maiormte aonde cõ as letras auja uirtude e que jejuaua mujto continuadamte e tinha mta oração» (*id.*, fls. 70v-71). Mas a coincidência da conversão com a viuvez, os surtos de irritalibidade, as longas insónias de que sofria, o conceito em que era tida pelas próprias testemunhas de defesa, incluindo Fr. André dos Anjos, Joana Clemente e Branca Nunes (*id.*, p.te 2.a, fls. 64-75v); a sucessão das visões e revelações, que nem na prisão cessavam; o desacerto

que por vezes caracteriza as suas respostas na Inquisição; tudo isso faz supor que o seu espírito estava sujeito a crises de equilíbrio durante as quais ela delirava. Em 9 de Agosto de 1572, foi chamada a audiência, mas «por nõ dizer cousa que se podesse escreuer foi tornada a mandar a seu carcer» (*id.*, p.te 2.a, fls. 76). E em 22 de Agosto de 1571 garantia que «sẽpre teue a Deos presente ẽ sj no coração ẽ todo lugar e parte q̃ estaa e q̃ quamdo nõ crer lhe mandẽ tirar o coração e lhe acharão Deos dẽtro ẽ elle Jhũ seu sõr» (*id.*, fls. 3; cfr. a conversa com Joana Clemente em 29 de Janeiro de 1572, a fls. 23-23v).

5 — O segundo processo inquisitorial de I. F. foi conduzido com grande rigor e com a preocupação manifesta de obter a todo o custo prova contra a acusada. A captura efectuou-se em 1 de Agosto de 1571 por ordem directa do Cardeal Infante. Nesse documento, determina-se aos inquisidores «q̃ presa a examineis muito bem, acerca das opiniões, e culpas q̃ tem. e dos complices, e cõfessores q̃ souber terem as taes opiniões» (*id.*, p.te 1.a, fls. 2). I. F. queixou-se por várias vezes de falta de saude (cfr. *id.*, p.te 2.a, fls. 6v, 7v, 14, 49, etc.). E o estado da sua saúde devia ser realmente muito precário, para se abalançar, em pleno cárcere, a comer carne em dias proibidos (fls. 50-50v). Em 24 de Setembro de 1571, pediu «que per amor de Deos a tirem daquella casa em que estaa e a ponhão em casa do alcaide ou em algũa outra casa donde possa uer o ar per estar mto enferma» (*id.*, fls. 7v). A situação agravou-se depois. Em 27 de Dezembro de 1571, teve de ser ouvida no cárcere visto «estar mto fraca e doente» (*id.*, fls. 14). Na noite de 16 para 17 de Janeiro seguinte, teve uma grave crise nervosa, rompendo em gritos contra o demónio que a estava a tentar (*id.*, fls. 16-16v). Não obstante isso, o regime carcerário ainda se mantinha o mesmo em 28 de Janeiro de 1572 (*id.*, fls. 21v). A seguir ao interrogatório de 15 de Fevereiro de 1572, o inquisidor, Jorge Gonçalves Ribeiro, lançou a seguinte nota no processo: «Tem necessidade esta R ser accusada porq̃ ella querse fazer sancta E cujda q̃ por ali nos ha descapar como ja diz q̃ escapou [*riscado:* «a Ambrosio Campelo e q̃ o emguanou»] cõ hũas lagriminhas e por isso videãt acta istius e uerã q̃ ha nesta R. majs hipocresia [*riscado:* «velhacaria»] q̃ uirtude E q̃ tudo era [*riscado*: «cõ mjntiras E»] cõ fingidas sanctidades e hipocresias andar ẽguanãdo o mũdo E comẽdo a esmola dos pobres e Intisourar L̃ r̃s de q̃ ella aguora estaa tomada q̃ diz q̃ a ãde ter por isso ẽ Rojm cõta» (*id.*, fls. 37).

NOTA XXVIII

Para evitar o congestionamento do texto e das anotações de rodapé, daremos aqui os extractos indispensáveis dos processos inquisitoriais, referentes ao círculo espiritual de Catarina Ribeiro.

A) *Leituras espirituais.* — [1] Há quatro para cinco anos, Simão Lopes insistiu muito com ela para ir jantar a casa dele; acabou por ir e jantar na companhia da mulher. No fim, «o ditto Sjmão lopes leo per hũ liuro grande de tauoas que disse que se chamaua Taulerio / e depois de ler p̃llo ditto liuro hũ pedaço lhe disse a ella que o ditto Taulerio fora ensinado per hũ Laurador / o qual depois de se cõfessar cõ elle lhe pedio q̃ fizesse hũ sermão m^to^ spiritual / e depois de o ouuir lhe disse que o ditto Taulerio era hũ grande hjpocrita / e que dalj per diante que nõ prégasse nem cõfessasse senão que se recolhesse e que se desse aa oração mental» (*Processo n.º 9287*, p.^te^ 2.ª, fls. 14-14v, interrogatório de Isabel Fernandes, de 27 de Dezembro de 1571). [2] «.... disse que aueraa cinquo ou seis años pouco mais ou menos que Sjmão Lopes lhe disse m.^tas^ uezes que elle e frei fr.^co^ da Porciuncula / e Joaña da Crux molher casada cõ hũ Portr.º d'elrey que viue ao chão de dom Anrique / e Anna da Nobrega casada e viue detrás da nossa s^ra^ da escada / e a molher de Pero Sanches se ajuntauão algũas uezes em casa de Catherina Ribr.ª que ao tal tempo viuia Junto do moestr.º do Carmo / onde o ditto Sjmão Lopes lhes lia per Taulerio / e p̃llo Abecedario / e per Henrique Herpio e per outros liuros que ella nã sabe dizer / onde tambem se achaua psente a filha do ditto pero Sanches que he fallecido / e assj mais Margarida Gomes a latoeira / e todas as sobredittas p.^as^ assi Juntas ouuião o que o ditto Sjmão Lopes lhes lia p̃llos dittos liuros / tirando a molher do ditto Pero Sanches que nõ hia aos dittos ajuntam.^tos^ senão soom^te^ hia uer a ditta C.^na^ Ribr.ª quando estava doente per ser grande sua amiga / e o ditto Sjmão Lopes disse per algũas vezes a ella denunciante q̃ fosse tambem a casa da ditta C.^na^ Ribr.ª aos dittos ajuntam.^tos^ e ella nunqua laa quis ir / e que depois que lia fallauão todos de Deos e da oração mental / e q̃ a ditta C.^na^ Ribr.ª fallando no ditto Sjmão Lopes lhe disse per algũas uezes que como fallaua algũa causa de Deos logo o ditto Sjmão lopes daua saltos p^a^ o ceo / e outras uezes ficaua todo roubado / como lhe parece a ella denunciante que ia tem ditto que elle fez em casa della per hũa vez indo laa frei fr.^co^ de Porciuncula / e assj lhe dizia o ditto Sjmão lopes que hia a casa da ditta C.^na^ Ribr.ª todos os dias / e que era hũa grande s^ta^ e que ella denunciante era hũa paruoinha e que nõ sabia nada / e que a ditta Catherina Rib^ra^ declaraua as lições que lhe elle lia / e lhe daua os sentjdos [....] / e disse mais que aueraa seis annos pouco mais ou menos que a ditta

Catherina Ribr.ª se passou desta cidade pª sanctos / e depois de laa estar disse o ditto Sjmão lopes a ella denunciante que hia hũ dia na somana a fallar cõ a ditta Catherina Ribr.ª e lhe lia Taulerio e Henrique Herpio e os mais liuros [....] e disse mais que hũa Antª Roiz beata que anda vestida em hũa habito de sam fr.co e uiue a sam rroque lhe disse per algũas uezes que nõ podia rezar senão que sempr estaua cõ Deos» (*id.*, fls. 44v-48v, interrogatório de I. F. de 18 de Abril de 1572). [3] «.... ao dito Simão Lopes uio per hũa ou duas uezes em casa da dita caterina ribeira estar lendo per liuros asentado no chão cõ as pernas estendidas e a dita caterina ribeira lhe declaraua as cousas que elle lia e o dito Simão lopes deixou de ler hum pouquo e começou a tremer todo e a dar grandes baques com as costas em hũa parede ou arquo que estaua detras delle de manejra que tremia a casa e a dita caterina Ribejra disse então pera ella testª que o dito Simão lopes estaua recolhido em oração E por isso teue assj aquelles estremecimẽtos e sendo perguntada disse que aquelles liuros eram ludouico blosio e que o dito Simão lopes lia em latim e o declaraua em linguoagem e a dita caterina Ribeira declaraua o que queria dizer e daua o emtendimento espiritual e os outros liuros não he lembrado quais eram se era Henrique Herpio se quais e que tambem he lembrada que lhe disse a dita caterina Ribeira que a sñora dona Helena comendadeira de santos lia per liuros espirituais e que ella caterina ribeira lhos declaraua e dizia o que queriam dizer» (*Processo n.º 3547*, fls. 5-5v, depoimento de Joana Teixeira, de 9 de Agosto de 1572, reportando-se a 5 ou 6 anos atrás). [4] Nas reuniões de iluminados, «elle testª lia algũas uezes a taulerio e ludouico blosio e Ambrosio montesino e Joannes lusbloch e caterina de genoa e outras uezes os lia quem se offerecia das ditas pessoas e que depois de elle testª os ler ou algũa das outras pessoas Caterina Ribeira os declaraua porque tinha particular intelligencia desses liruos e que tambẽ as outras pessoas diziam o que lhes parecia e que elle testª lhe declaraua em linguoagem os liuros que eram em latim» (*id.*, fls. 7v-8, depoimento de S. Lopes, de 9 de Agosto de 1572). [5] «perguntada se sabia que em algũas casas lesem algũas pessoas espirituais liuros e ouuese outras pessoas que declarasem o que os ditos liuros diziam disse que auera sete annos pouquo mais ou menos que uiuendo ella testª a calçada de pai de Nauais hia a sua casa algũas uezes o dito simão lopes e leuaua hũ liuro de latim que se chama Herpio e outro lusbroch e por saber latim os lia e declaraua ẽ linguoagem e ella testª então dizia que podia dizer aquillo tal e tal cousa» (*id.*, fls. 18-18v, interrogatório de C. Ribeiro, de 22 de Agosto de 1572).

B) *Sobre a oração de recolhimento.* — [1] «Disse mais que a ditta C.na Rib.ra quando estaua na Igreia nõ rezaua uocalm.te e se cobria cõ o manto / e estaua assj

cuberta / e pergũtandolhe ella denunciante se dormia / ella lhe respondia que nõ dormia / senão que estaua em hũas cousas maravilhosas / e que nõ podia rezar na Igreia» (*Processo n.º 9287*, p.te 2.ª, fls. 48v, interrogatório de I. F. de 18 de Março de 1572). [2] Ouviu dizer à C. R. «que tudo se ha deixar pela unjão e alteza dizendo a tudo o que lhe dizem mais alto: mais alto: o que lhe dizem pelas cousas necessarias ao seruiço de Deos e da igreia e que lhe ouuio falar e dizer que estes comtemplatiuos entrauam laa em hũa caligine / e que esta molher estaa tida entre os comtemplatiuos ẽ grande opinião» (*Processo n.º 3547*, fls. 2v-3, depoimento cit. de S. Gomes). [3] Nas reuniões dos iluminados, os maiorais «diziam que se auiam de recolher e deitar de si todas as Imagens e figuras e por a mente em Deos e ficar hũa alma soo com Deos e que esta era a oração mais perfeita que todas e que então lhe daua ali Deos muitos sentimentos e sentiam em si huũs lumes e certeza daquellas verdades [....] / perguntada se se trataua nas ditas praticas que se nam auia de cuidar na paixão nẽ em a vida de cristo quando se chegaua a esta união e perfeição disse que formalmẽte não ouuio dizer ahi estas palauras mas que ella test.ª entendia que queria dizer isto que se auiam de deitar todas as imagens e figuras de si E ficar soo com Deos» (*id.*, fls. 4v-5, depoimento cit. de Joana Teixeira). [4] «.... e que he mais lembrada que hum dia ueo ter a casa da dita Caterina Ribeira frej frco da porciuncula da ordem da piedade e que tambem falaua nestas cousas. ss. que se auiã de deitar de si as Imagẽs e figuras e affogar os pensamẽtos e ficar soo com Deos e que dizia que estas cousas lhe emsinaua a dita Caterina Ribeira e a Caterina Ribeira dizia que o dito frei fr.co lhas ensinara» (*id.*, fls. 5v-6, dep. cit. de Joana Teixeira). [5] «perguntado que praticas eram as que se tinham nos ditos ajuntamentos disse que entre outras praticas espirituais se trataua e dizia que se auia de aleuantar a alma a Deos com Jaculatorias simplices e de amor sem reprouar em particular outra cousa E que segundo sua Lembrãça se trata que se auia de resistir a todo pensamẽto mao e bom e tratar com Deos por amor e affeição neste modo de exercicio e que neste exercicio nam auiam de ter obras de entendimẽto senão de vontade nom reprouando as obras de entendimento» (*id.*, fls. 7v, depoimento cit. de S. Lopes). [6] Margarida Gomes «disse que ella dizia a algũas pessoas que era muito bom Jejuar e rezar e trazer a memoria a paixão de Deos e que estas cousas erão principio de uir a elle mas que por melhor tinha cuidar em Deos e recolherse e falar muito pouquo ou não falar e que ella confessante e declarante quando se recolhe asim o faz cuidando primeiro na paixão de nosso sõr Jesucristo e rezando e que jejua os Jejuũs da igreia obrigatorios e que quando era milhor desposta jejuava as quartas feiras e sextas e sabados e que quando estaa bẽ desposta ouue sua missa cada dia e uai as pregações nos dias que has haa» (*id.*, fls. 8v, depoimento da

própria, de 19 de Junho de 1568). [7] «foi perguntada se sabe de algũa casa ou casas onde se façã ajuntamentos de pessoas espirituais ou se tratassem da maneira que se hade contemplar em Deos e dos exercícios que se auiam de ter pera isso / disse que não somente que algũas uezes hia a casa de maria de Rosales e laa particauã como era bom despeiala a alma de todos os pensamẽtos maos pera se melhor contemplar em Deos foi perguntada se peruentura praticauã que se auiam de tirar todas as imagens e figuras para melhor se contemplar em Deos disse que não / que nã falaua senão que auiã de tirar de si os maos pensamentos» (*id.*, fls. 18v, interrogatório de C. R., de 22 de Agosto de 1572). [8] «.... perguntada se quando hia a igreia cobria o manto e estaua cuberta sem rezar uocalmente disse que ella reza na igreia obra de hũa hora uocalmente porque reza o officio diuino e o rosairo de nosa sñora e a coroa e outras orações e que depois de rezar uocalmente se recolhe e se poem a cuidar na paixão de noso sõr Jesucristo e lança de si os maos pensamentos» (*id.*, fls. 22, interrogatório cit.).

NOTA XXIX

A exposição sobre Porciúncula, precisa de alguns desenvolvimentos documentais que passamos a fazer.

A) O Bacharel Pero Jorge, prior de S. Julião de Setubal, contou na Inquisição, em 27 de Abril de 1568, como ouviu na cela de Fr. Francisco, na Arrábida, um «grande estrepito de pes ou mãos E vozes q̃ dizião Diabos heiuos de cõfundir»; como o frade anunciava que Deus lhe dera o dom das línguas e que N. Senhora lhe revelara os milagres que ela havia de fazer pròximamente; como estavam escritas as «cousas grandes q̃ dizia», graças às quais alguns capuchos se tinham convencido «q̃ determinaua Dsͤ de reparar ou reformar e emendar o mundo per nouo modo»; como o vira rojar-se no chão dizendo que era luterano; como, na portaria do convento, «achou m^ta^ gente assy de setuval como de sezimbra»; enfim, como «nhũa cousa lhe ouuio elle denunciante dizer ou fazer q̃ lhe parecesse de doudo som^te^ isto q̃ tem dicto q̃ lhe ouuiu lhe pareceo aquillo mais spͤu E illusão do demonio q̃ doudice E os frades o tinham per cousa do spͤu sancto. E assy toda a gente q̃ o ouuia o ouuiã cõ tanta attenção e deuação e lagrimas como q̃ todas tinhão aquillo per cousa do spͤu sancto E q̃ ouuio elle denunciante q̃ huũ dia desta somana lhe rompera huũ homẽ o habito cõ os dentes p^a^ leuar huũ pedaço» (AN, Inq. de Lx.ª, *Processo n.º 4455*, fls. 1-6v).

O depoimento de P. Jorge, confirmado e, nalguns pontos, ampliado pelo de Afonso Gomes (*id.*, fls. 7-13), concorda com os dados da *Nota XXV*, n.º 1. As manifestações psicopáticas de Fr. Francisco e a conta em que era tido pelos confrades resultam aliás de outros elementos. O cronista da Arrábida relata-nos um episódio significativo. Porciúncula caira imóvel, certa vez, logo a seguir à comunhão, nem tempo dando para lhe servirem o lavatório. O transe durou horas. Os capuchos conduziram-no, durante ele, para a cela. O bom do frade de nada se apercebeu. Só ao despertar, é que soube pelos que piedosamente o rodeavam, da deslocação que sofrera e do tempo que estivera sem uso dos sentidos. Cfr. Fr. António da Piedade, *Espelho de Penitentes*, vol. 1.º, p. 574.

B) Um espanhol, Juan de Aggea, escreveu em 18 de Julho de 1569 uma carta ao Santo Ofício sobre o procedimento de Porciúncula, cujo tom se pode apreciar pelo seguinte passo, com que começa:

«Entre los frailes françiscos que vinieron a celebrar capitulo a este pueblo la paschua de espiritu sancto proxima passado [veo] un fraile portugues q̃ se dezia frai frm.^{co} de la porçiuncula [y] tenia tanta opinion de sanctidad entre todos los frayles q̃ en este pueblo muchas personas principales y de men[os] acudian a el con gran deboçión y rreuerençia tanto [que le] besaban la rropa y le pedian q̃ les enseñase alguna [cosa del] camino de la perfection y entre otros fue yo con desedrar en la virtud y le rrogue me dixese q̃ haria para [llegar me]jor a dios el q̃l despues de auerme perguntado mi uiuir me dixo q̃ tubiese contriçion de mis pecados y si no confesado generalmente me confesase y q̃ procurase yngralo a los beneficios rrecebidos de la mano de dios [....] me a mj y a los demas q̃ confesasen [....] amar a dios mucho e guardar sus mandamientos», etc.. (AN, Inq. de Lx.ª, *Cadernos do Promotor*, n.º 107, fls. 36). A carta continua extensamente, mas é de leitura difícil porque está muito dilacerada pela traça e pela humidade. [As indicações pontuadas entre colchetes correspondem a palavras ilegíveis; as outras correspondem a palavras de leitura conjectural ou duvidosa].

C) [1] «.... de dez annos a esta parte temdo elle testemunha comunicação e deuação cõ ho padre frei francisquinho da porciuncula da prouincia da rabida praticando cõ elle em praticas particulares na materia da Contemplação achou o ditto frei francisquinho dado todo a diuindade de xp̃o nosso redentor mas isto com resgoardo e afirma elle testemunha que antre os padres daquella ordem que tratam da Contemplação e cousa m^{to} natural emtre elles trazerem esta doctrina antre si y entre-

garemse todos a deuindade e expelir todo o cercico [= exercício?] da humanidade de xp̃o nosso redentor o que sabe por praticar com elles e a mesma pratica dar de si e soar isto» (*Processo n.º 4455*, fls. 18, depoimento cit. de B. de Campos). [2] Há 10 anos, na casa de Sousa Tavares, em Almada, estando em prática com este e Fr. Francisco, ouviu ao capucho «que podia hũa p^{a} chegar a estado de tanta perfeição que não podia mais crecer nella e elle testemunha lhe foi a mão que não dissese tal cousa E o ditto padre teue mão em sua opinião e jaa no cabo da pratica quis dar a demostrar que case ficaua vincido e per outra uez he lembrado do ditto tempo pera qua ouuir ao mesmo frei francisquinho estando presente hum padre da Companhia q̃ se chama mestre Inacio tratando nesta materia esperitual e do sp̃u que ha humanidade de xp̃o era Impedim^{to} pera a Contemplação da diuindade e elle testemunha lhe foi a mão leuantandosse em pee e lhe disse que aquillo não era bem ditto E o ditto padre mestre Inacio folgou m^{to} delle testemunha Ir a mão e então se foram e o leixaram e não lhe lembra em que casa foi isto desta cidade e assi he demais lembrado dizerlhe o padre dom lião prouincial da Companhia que o ditto frei francisquinho dissera em casa de martim a^{o} de Sousa ao ditto martim a^{o} que cuidar na humanidade de xp̃o e na sua paixão era Impedim^{to} da Contemplação da diuindade» (*id.*, fls. 18v-19, depoimento de S. Gomes de 31 de Agosto de 1570). [3] «disse mais que aueraa dezoito anos pouco mais ou menos / que o ditto frei fr^{co} da Porciuncula foi a casa della Issabel frz̃ / e lhe disse que oração tinha / e ella lhe disse que cuidaua na paixão toda / e o ditto frei fr^{co} da Porciuncula lhe respondeo que aquillo era prata quebrada e que ouro fino era cuidar soo em Ds̃ e resistir aos pensam.^{tos}» (*Processo n.º 9287*, p.^{te} 2.ª, fl. 113, interrogatório de 22 de Abril de 1572).

NOTA XXX

1 — A simples leitura dos sumários dos autos de denúncia, visita ou reconciliação publicados por A. Baião (*A Inquisição cit.*, pp. 103-288) dá uma ideia aproximada do estado de incerteza ideológica que se manifestava na época. Os documentos dos arquivos jesuíticos deixam pensar que os próprios teólogos da Companhia se ressentiam da variedade ambiente (Vid. F. Rodrigues, *História da Companhia*, t. 2.º, vol. 1.º, p. 407; vol. 2.º, pp. 95-96). Até no Colégio da Rainha um dos seus professores, o dominicano Fr. Simão da Luz, lente de prima, sustentara ao tratar do culto dos santos, no ano lectivo de 1576-1577, «segundo a doctrina de frei Dominguos de Soto que os santos roguavam pelas almas que estão no foguo do purguatorio» (AN, Inq.

de Lx.ª, *Processo n.º 12077,* interrogatório de 20 de Novembro de 1577). [O assunto foi considerado no *Catálogo de livros proibidos de 1581*, pp. 31v-32, que mandou cortar os passos de Soto e Fr. Martinho de Ledesma que poderiam servir de fundamento doutrinal à concepção reprovada a Fr. Simão]. A Inquisição, decerto porque a proposição corria com insistência, submetera-a já ao estudo dos teólogos universitários de Coimbra e Évora e dos mestres de várias Ordens, e em devido tempo a declarara errónea *(Processo e loc. cits.)*.

Os erros ou confusões sobre o mistério eucarístico também não eram raros. Alguns sacerdotes, e não dos menos cultos, como o P.e Jorge Machado, pareciam supor que a partícula grande era mais sacramental do que a pequena (AN, Inq. de Lx.ª, *Processo n.º 6389,* depoimentos de Fr. Duarte de Almeida, do P.e Rodrigo Anes e do P.e Tomé Dias, produzidos em 27 de Maio e 4 de Julho de 1569, fls. 5v e 18-19v). [Uma das proposições atribuídas em 1574 ao Doutor Diego Pérez de Valdívia, discípulo célebre do B. Juan de Ávila, está redigida nos seguintes termos: «.... así como el Santísimo Sacramento sustentaba el ánima de gracia, así sustentaba el cuerpo, y por eso algunas personas tenían devoción de tomar una forma grande» (cit. de J. M. Sánchez Gomez, *Un discípulo de Avila en la Inquisición,* in Hispania, t. 9.º, p. 123]. Outros, como o capucho Fr. Paulo de Sintra (que aliás nega a acusação) em 1561 (AN, Inq. de Lx.ª, *Denúncias de 1560 a 1576*, n.º 9, fls. 53-54), deixavam-se ir por caminho que pode tornar incerta a sua ortodoxia doutrinal. Havia-os também suspeitos de erro na doutrina do purgatório e do celibato eclesiástico (AN, Inq. de Lx.ª, *Processo n.º 1045;* e *Nota IX,* n.os 1, 3 e 6; *Nota XI,* al. C).

Mas nem tudo isto era sempre heresia. Por vezes era só ignorância. A própria Inquisição o admitia. Assim resulta, cremos, da circular de 2 de Maio de 1575, do Conselho Geral do Santo Ofício, em que se «manda q̃ se não tome final conclusã nos processos das p.as q̃ forẽ presas por dizer q̃ Dš nã estaua tã pfectamente na hostia consagrada como estaa nos altos ceos, salvo sendo as taes p.as suspectas por outra via» (AN, Inq. de Lx.ª, *Neste livro se registarão...*, fls. 41).

A estes casos podiam juntar-se muitos mais. Lembrem-se apenas aqueles de que já falámos nos capítulos anteriores e, ainda, os de embuste religioso, então relativamente frequentes. Evoquemos só um destes para esclarecimento de todos. Fr. Francisco da Cruz, arrábido, pôs à Inquisição o problema espiritual de uma rapariga de Torres Novas, chamada Joana e conhecida em Lisboa por Maria Rodrigues. A rapariga apregoava-se familiar de Deus e dizia ter visto as Onze Mil Virgens. Forjava cartas de arrábidos com que ampliava o seu crédito. Um jesuíta, o P.e Francisco Varea, acusou-a de vender revelações, como ainda agora (3 de Dezembro de 1572) quis

fazer a D. Paula, filha do Conde da Vidigueira (AN, Inq. de Lx.ª, *Denúncias de 1560 a 1576*, n.º 9, fls. 195v-97).

Os jovens intelectuais por vezes não relutavam a teorias que não se compaginavam bem com a ortodoxia oficial. É o caso de um lente do Colegio das Artes, Pedro de Sousa, que D. André de Oviedo, o Bispo jesuíta de Hierápole, foi denunciar à Inquisição a 18 de Junho de 1555. Segundo D. André, Sousa «os Dias pasados sostentou certas cõclusões das quaẽs se seguyu escandallo / e Deu cõta a elle Declarante / e asy ao patryarqua dom Jom / e a dom gº [= Gonçalo da Silveira] e a gº vaaz [= Gonçalo Vaz de Melo] / como ouuera escandalo das ditas cõclusões e q̃ o sõr cardeal Despois de lhe darẽ cõta do negoceo mãdara q̃ elle se rretratase das ditas cõclusões e estiuese p̃lla semçura Das ditas cõclusões q̃ a Unyuersydade Detrymynara / e q̃ se sobescreueese a rretratação q̃ fizese / e q̃ elle estaua pa faser a dita rretratação como lhe era mãdado mas por achar Deficuldade ẽ duas dellas / ss. prymeyra e terçeyra e lhe parecer q̃ era cõtra sua cõsciencia em as rretratarllas / por Isso cõsultara la ẽ coImbra cõ letrados sobre Isso» (*Denúncias de 1544 a 1559*, n.º 6, fls. 61-64). D. André informa ainda que todos aconselharam o lente a assinar a retratação e que em Lisboa, de onde tinha vindo, o P.e Diogo Mirão lhe dera o mesmo conselho, de acordo aliás com o parecer dos quatro jesuítas acima nomeados, a quem consultou. O Sousa acabou por se submeter. [Pedro de Sousa era bacharel, não sabemos por que Faculdade, em 1570 e, como tal, foi nomeado para a comissão encarregada de estudar as diferenças entre a Universidade e a Companhia de Jesus em matéria financeira, à luz da recente decisão papal (cfr. Prof. M. Brandão, *O Colégio das Artes*, vol. 2.º, pp. 250 e LXXXVI). Era professor de artes no Colégio Real no princípio do ano lectivo de 1554-1555, tendo ensinado lógica aos alunos do 1.º ano de filosofia, entre os quais se contava Luís de Molina (cfr. I. Rabeneck, *De Ludovici de Molina studiorum Philosophiae curriculo*, AHSI, t. 6.º, p. 296). Em 4 de Março de 1555, segundo resulta de um documento dos arquivos da Companhia (cfr. F. Rodrigues, *História da Companhia de Jesus*, t. 1.º, vol. 2.º, p. 351), já estava suspenso das suas funções e substituído por Diogo de Contreiras. O motivo vêmo-lo agora].

A acção inquisitorial não era, por si mesma, isenta de consequências lamentáveis. Levava à hipocrisia, quando não ao sacrilégio, os que não lhe podiam aceitar sem violência as convicções que impunha. Jerónimo Monteiro, o amigo e camarada de D. Lopo de Almeida, contou no Santo Ofício em 13 de Março de 1551 que «despois q̃ uejo a portugall todas as coresmas se comfesou e outras vezes algũas fora da coresma mas q̃ nũqua confesou estes erros q̃ tjnha cõtra a fee p̃ lhe pareçer que ho não auijã dasoluer delles mas que nũqua crera q̃ a confjsam nã e boa deixando de confesar algũ

pecado mortall q̃ lhe lembrase / e q̃ tambẽ tomaua o samto sacram^to todos os Annos estamdo nestes erros e isto p^r compor cõ ho preceito da Igreja e nõ p^r lhe parecer q̃ ho samto sacram^to se podia tomar licitam^te estamdo ẽ peccado mortall ./. e q̃ ha derrad^ra uez q̃ se comfesou e cumũgou q̃ foj Indo tomar ordẽs p^r lhe parecer q̃ ho podjã asoluer quamdo as tomase / e q̃ ho nã asoluerã e todauja tomou o samto sacram^to e asj todas as ordẽs sacras / mas que ajnda não dise misa posto que ministrou no altar duas vezes ho ofjçio de djacono e o ofjçio de sodiacono outras duas uezes» (AN, Inq. de Lx.ª, *Reconciliações de 1544 a 1559*, n.º 7, fls. 51-51v). [A audiência foi presidida por Fr. Jerónimo de Azambuja, na qualidade de Deputado do Conselho Geral do Santo Ofício].

2 — A mecânica processual dos feitos crimes do Santo Ofício está ainda por estudar. O longo contacto com o arquivo do tribunal pôs-nos na mão elementos importantíssimos para esse estudo, que noutro lugar virão a público. Diremos, entretanto, antecipando as nossas conclusões, que a amplitude da defesa era incomparàvelmente maior nos processos do século XVI, até cerca de 1570, do que nos da época seguinte. [A viragem data, provàvelmente, das provisões do Cardeal Inquisidor de 5 de Julho de 1572 e 15 de Abril de 1573 (AN, col. «O Santo Ofício», *Cod. 1525*, fls. 4, 6 e 8), que cerceiam a liberdade das contraditas. As provisões de 14 de Agosto de 1573, 7 de Outubro de 1574 e 16 de Fevereiro de 1576 (*Idem*, fls. 10, 13 e 16), que activam a acção do fisco inquisitorial, acusam também um espírito de maior rigor]. O uso de violências físicas contra os réus ou arguidos era também menos vulgar. E a preocupação de inquirir a verdade e trazer os penitentes a caminho de salvação depara-se-nos mais frequentemente. A marcha e o formulário do processo estavam longe ainda da rigidez característica dos séculos XVII e XVIII. Já agora, notaremos também que o tribunal não se imiscuía nas questões de costumes, mesmo do clero, por mais degradantes que fossem, a não ser que a miséria dos costumes tivesse cumplicidades de fé. Duas excepções apenas: a solicitação ou abuso escandaloso do confessionário *in actu sacramenti* e o pecado nefando. Os arguidos em matéria de costumes conexa com a fé eram remetidos aos respectivos prelados quando se verificava não haver razão para continuar o procedimento no foro inquisitorial. Se desde início se mostrava que a matéria era só de costumes, o Santo Ofício ou não tomava conhecimento da denúncia ou não lhe dava andamento. É bem típico do que acabamos de dizer o *Processo n.º 12645* da Inq. de Lx.ª, em que é arguido o devassíssimo prior de Barbacena, P.e João Gonçalves, julgado em 1568. A sua defesa foi feita sem restrições; a investigação foi cuidadosís-

sima para destinguir os vícios de fé no meio de um estendal de costumes miseráveis; e a condenação limita-se aos abusos do confessionário ou com pretexto e capa de religião.

O desinteresse da Inquisição pelos assuntos de costumes não passou despercebido aos reformadores católicos — e foi-lhe irrogada por Fr. Valentim da Luz (v. *Nota XIII*, al. I). Era esse, porventura, um dos pomos de discórdia entre as falanges inquisitoriais e os respectivos dissidentes. O que conhecemos do estado dos espíritos na época autoriza-nos a pensar que, com poucas e duvidosas excepções, os intelectuais dissidentes estavam de acordo com a maioria dominante nos temas da Fé, sobretudo depois das definições tridentinas. Mas, enquanto uns consideravam que o nó do problema português e da crise da época se situava no campo da devoção e dos costumes, os outros entendiam que era na preservação do pecúlio teológico da Igreja, reajustado em Trento, que deviam concentrar-se os principais esforços dos militantes católicos. Entre um e outro grupo, não houve verdadeira luta: as escaramuças bastaram para que os primeiros deixassem o campo livre aos segundos.

Mas não era este o único tema de controvérsia entre os dois grupos. A unanimidade teológica parecia reinar entre eles. Não há indícios sérios, pelo menos, de pactuação dos dissidentes com as teses luteranas. A unanimidade teológica não excluía, porém, a possibilidade de contrastes ideológicos. A teologia é o domínio puro dos princípios; a ideologia é a síntese histórica dos princípios com os factos de uma época dada. A ideologia não tem, portanto, o carácter intangível nem a força de permanência da teologia — e, na medida em que deriva de factores humanos e transitórios, deixa margem para divergências aceitáveis entre homens com o mesmo credo religioso. Ora a ideologia dos nossos dissidentes não coincidia ponto por ponto, se não nos enganamos, com a dos arautos oficiais da Contra-Reforma. Os dissidentes viam nesta ou, pelo menos, comportavam-se como se nela vissem não o contrário de uma reforma, mas uma reforma em sentido diferente. O acento agudo, para eles, estava na reforma e não no contra. As suas atitudes de pensamento e de acção implicam, por outro lado, a ideia de que o irenismo e o pietismo, se deviam ser corrigidos e integrados nas novas circunstâncias espirituais da Europa, não deviam ser pura e simplesmente banidos do campo católico.

Julgamos ver o rasto destas refregas de bastidor nalguns factos recordados no texto sobre o carranzismo, o augustinismo, o biblismo, o erasmismo, a espiritualidade da justificação pela fé, etc. Pode duvidar-se se a atitude do superior franciscano que invocava em 1543 a isenção dos súbditos do foro inquisitorial (AN, Inq. de Lx.ª, *Processo n.º 17109*), revela ou não o mesmo conflito de mentalidades.

Revela-o, porém, salvo erro, a protecção de Fr. Luís de Montoia aos corifeus da reforma intelectual e moral a todo o custo: Fr. Valentim da Luz e Fr. António da Paixão (v. *supra*, pp. 239 e 329). Sabe-se, com efeito, que ele procurou subtrair Fr. Valentim às garras da Inquisição e que se empenhou, depois da captura, por diminuir o alcance das suas culpas, chegando mesmo a intervir para o levar a uma confissão que lhe evitaria a pena capital (Vid. *supra*, p. 239, nt. 4; *Nota XIII*, al. I, n.º 1; AN, Inq. de Lx.ª, *Processo n.º 8352*, fls. 146-47v e 151v-52). Montoia teve de ceder na questão de jurisdição inquisitorial sobre os frades de Santo Agostinho, mas não é certo que se tivesse dado por vencido. A atitude posterior de Fr. Agostinho de Jesus no caso de Fr. António da Paixão afigura-se reflectir a persistência da reserva em face do Santo Ofício. E não será a mesma reserva que está implícita na oposição de Fr. Bartolomeu dos Mártires à proposta conjunta dos embaixadores de Portugal e de Espanha no Concílio de Trento, para que os Bispos, nos países onde houvesse inquisidores gerais a pedido dos Reis, não pudessem absolver os herejes *in foro conscientiae* em matérias que tivessem provança (cfr. *Corpo Diplomático*, t. 10.º, p. 139)?

3 — A actividade expurgatória do Santo Ofício foi muito vasta. Importa recapitulá-la pelo que toca às obras de tema relacionado com o nosso, pondo de lado porém os escritos de Erasmo e dos autores de filiação teológica herética (hussitas, wiclefianos, luteranos, calvinistas, etc.). E assim temos:

a) autores de inspiração humanista: Lourenço Valla (*Index de 1564*, p. 30), Pogio Florentino (*id.*, p. 38v), Robert Estienne (*id.*, p. 40); Guilherme Budé, em cujo *De asse* devem ser riscados os passos de crítica ao estado eclesiástico (*Catálogo de 1581*, pp. 29v-30); Lefèvre d'Étaples, comentários sobre os Evangelhos e as Epístolas (Baião, *A Censura cit.*, p. 476; *Rol de 1551*, p. 7v; *Rol de 1561*, p. Dvii✝; *Index de 1564*, pp. 30v-31), comentários sobre os Salmos e tratado das três Madalenas (*Rol de 1561*, p. Dvii✝; *Index de 1564*, pp. 30v-31); os irmãos Valdés e Alfonso Henriquez (Vid. *Nota IX*, n.º 5); Étienne Dolet (Baião, *A Censura*, p. 476; *Rol de 1551*, p. 10); Diogo de Sá, *Tratado dos Estados Eclesiásticos e Seculares* (*Catálogo de 1581*, p. 23); Leão Hebreu (*id.*, p. 39); António Pereira Marramaque (V. supra p. 187); Conrad Gessner, *Biblioteca Universalis* (Baião, *ob. cit.*, p. 482; *Rol de 1551*, p. 3v); Clement Marot (*Rol de 1561*, p. Bvi✝); Esdra (pseud.), *Lamentationes Petri* (Baião, *ob. cit.*, p. 480; *Rol de 1561*, pp. Cv e Eiii; *Index de 1564*, p. 32v); Reuchelin, *Speculum Oculare* e *De Verbo Mirifico* (*Rol de 1561*, p. Dviii✝; *Index de 1564*, p. 31); Agrippa von Netsheim (Baião, *ob. cit.*, p. 479; *Rol de 1551*, p. 6); Beatus Renanus (*Rol de 1561*, p. Biiii; *Index de 1564*, p. 16v). Alguns destes autores, como Dolet,

Gessner, Marot e Agrippa, foram incluídos genèricamente no índice tridentino, incorporado nos portugueses de 1564 e 1581.

b) Autores de inspiração irenista: Cardeal Contarini, *Consilium de emendanda Ecclesia* (*Rol de 1561*, p. Eiiii); Cardeal Fregoso, *Tractatus de oratione, de justificatione, de fide et operibus, e Praefatio in Epistolam D. Pauli ad Romanos, qui tamen also illi creditur adscriptus* (Index de 1564, p. 23v); John Fisher, Bispo de Rochester, *De Fiducia et Misericordia Dei*, esclarecendo-se aliás que a obra não é dele (*Rol de 1561*, p. Fvi); Fr. Bartolomeu Carranza de Miranda, *Catecismo de Doctrina Cristiana* (*Catálogo de 1581*, p. 18); Constantino de Sevilha, ou seja, o Dr. Constantino Ponce de la Fuente (*Rol de 1564*, p. 10v; *Rol de 1561*, p. Bvii½; *Catálogo de 1581*, p. 18; *Index de 1624*, p. 106); Juan Perez de Pineda, a quem se atribui um Catecismo (*Rol de 1561*, p. Bvii) que cremos ser o *Sumário Breve de Doctrina Cristiana* nomeado mais adiante (*Idem*, p. Fvii) e que talvez se identifique com o *Manual de Doctrina Christaã* de que se fala noutro lugar (*id.*, p. Evii½); Fr. Luís de León, *Exposição sobre os Cantares* (*Catálogo de 1581*, p. 18v); Fr. Domingos Valtanás, *História dos Santos Padres do Testamento Velho* (*Idem*, p. 19v); *Flos Sanctorum* impresso por Germão Galhardo (*id.*, p. 19); Lanspergius (?), *Enchiridion Militiae Christianae* (*Catálogo de 1581*, p. 14); *Biblioteca Sanctorum Patrum* (*Index de 1624*, p. 99); *Suma Caetana* (*Idem*, p. 105).

c) Autores espirituais: Juan Valdés, *Alphabetum Christianum* (*Rol de 1561*, p. Biii; *Index de 1564*, p. 15); Battista de Crema, *Opera Omnia* («quandiu non prodierunt emendata»: cfr. *Index de 1564*, p. 16v); Fr. Benedito de Mântua, *Benefício de Cristo* (*Rol de 1561*, p. Fix½); Fr. Fernando de Talavera, *Católica impugnação do herético libelo* (*Rol de 1561*, p. Bvii½; *Index de 1564*, p. 10v; *Index de 1624*, p. 105); Savonarola, *Sermones.... qui olim in Romano Indice prohibiti fuerunt, non legantur, donec juxta census Patrum Deputatorum emendati prodeant* (*Index de 1564*, p. 26v; *Catálogo de 1581*, pp. 23v-24, que especifica os sermões proibidos e acrescenta o *Dialogus de la Veritá*); *Apologia in diffesa della doctrina del Rev. P.e Frai Gerolamo Savonarola* (*Catálogo de 1581*, p. 17; *Index de 1624*, p. 95); Catarina de Génova (*Catálogo de 1581*, p. 17v; *Index de 1624*, p. 187); *Colírio Espiritual* (*Catálogo de 1581*, p. 17v); *Jardim de Flores* (*Idem*, p. 20); Jorge de Montemor, *Obras de Devoção* (*Idem*, p. 21; *Index de 1624*, p. 148); Fr. Diego de Estella, *Vida de S. João* (*Index de 1624*, p. 113); Dionísio Rickel ou Cartusiano, *Novissimos* (*id.*, p. 113); Hárfio, *Espelho da Perfeição* (*id.*, p. 117); Francisco de Ossuna, 2.ª parte do *Abecedário Espiritual* e *Convite Gracioso* (*id.*, p. 122); Taulero, *Instituição* em vulgar (*id.*, p. 148); Serafino de Fermo, *Apologia pro Baptista de Crema* (*Index de 1564*, p. 41).

Esta relação não é completa — primeiro, porque o índice tridentino, incorporado

no português, fala ainda de outras obras e autores; segundo, porque as regras emitidas sobre censura e posse de livros abrangem espécies que não vêm nominativamente referidas nos catálogos. O *Rol de 1551*, por exemplo, faz a proibição genérica dos «Libri sine titulo vel sine nomine impressoris, vel authoris» (p. 8); e a provisão que aprova o de 1561 estabelece penas graves para os que possuirem, importarem ou fizerem circular livros contrários ou perigosos à religião, impondo a manifestação dos espólios literários adquiridos por herança.

A Inquisição velou com zelo para que esta segunda categoria de obras fosse eliminada do quadro das leituras nacionais. Assim, em 5 de Janeiro de 1575, foram mandados censurar na Universidade de Évora a *Historia Josuae* e o *Johanes a Roxas* (AN, Inq. de Lx.ª, *Neste livro se registarão os papeis sahidos do Cons^{o} g^{al}* fls. 40), distribuídos também à Universidade de Coimbra, para os mesmos efeitos de censura, em 26 daquele mês (*Idem*, fls. 80). [A primeira obra é a *Josuae Imperatoris historia illustrata atque explicata* de Andrea Masio — cujo nome figura no *Catálogo de 1581*, p. 11v —, proibida em 26 de Abril do mesmo ano (AN, Livraria, *Ms. 976*, fls. 5v, cit. por A. Baião, *A Inquisição em Portugal e no Brasil*, p. 36); a outra é o *De Hereticis* de Juan de Rojas, em que na mesma data se mandaram riscar algumas palavras (*id., ib.*)]. Um pouco mais tarde, em 28 de Abril, determinava-se a apreensão dos livros e papéis do Maldonado (quem seria?), dos quais se fez entrega aos jesuítas de Évora em 10 de Maio seguinte, juntamente com «três *De trinitatibus*» [de Servet?], para os examinarem (*Neste livro cit.*, fls. 41-41v). A seguir, em 23 de Novembro de 1576, era passada «carta de S. A. para os Inquisidores de Lisboa mandarem recolher todos os volumes do livro q̃ se chama Republica del mundo e se examinar» (*Neste livro....*, fls. 11v). Em 18 de Janeiro de 1577, tratava-se da «emmẽda dos Augustinhos [= *Divi Aurelii Augustini hipponensis Episcopi*, Basileia, 1528-1529. Fr. Diogo de Murça teve um exemplar — cfr. J. de Carvalho, *Estudos sobre a cultura portuguesa do século XVI*, vol. 2.º, p. 136] e dos Adagios de Erasmo» (*id.*, fls. 12v). Em 1588, foi julgado um egresso dos mínimos de Veneza, D. Agostinho, sacerdote de Missa, que vivia em Portugal desde há cinco ou seis anos pelo menos: uma das testemunhas, Manuel de Andrade, antigo provisor de Cabo Verde, referiu em 5 de Outubro de 1587 que «o ditto dom Agustinho lhe mostrou hum liuro q̃ tinha o qual se Intitula Cornelio agripa dizendolhe q̃ o uise q̃ era liuro corioso o qual livro elle test^{a} uio e per achar nelle m^{tas} cousas q̃ lhe pareceram mal o tornou ao ditto dom Agustinho e depois soube elle test^{a} q̃ este liuro era defeso pello cathalogo do consilio tridentino e ouuiu dizer que este liuro lhe tomara depois ou o Vig^{ro} Geral ou diogo dafonsequa» (AN, Inq. de Lx.ª, *Processo n.º 13184*, fls. 9-9v).

A tesoura e a tinta preta da censura deixaram vestígio em vários livros das nossas bibliotecas (Vid. supra, *Nota VIII*, n.º 2). É o caso das *Prediche sopra li Salmi e molti altre notabilissime materie* de Savonarola (BNL, Rel. 17699P), a que arrancaram a «Predica tertia fatta a di 13 genaio 1494, el di la ottava della Epiphania» e riscaram na *Tavola* o respectivo título. As *Prediche sopra l'Esodo et questi Salmi....* do mesmo autor (BNL, Rel. 6182 P) foram também amputadas das pp. 1-43, 115-26, 137-47, 231-42 e 274-79, e várias linhas do texto foram riscadas. Nas *Prediche devotissime et pieni de divini mysterii*, igualmente de Savonarola (BNL, Rel. 2007 P), a correcção censória suprimiu o sermão do 2.º Domingo da Quaresma (pp. Kıı^{v}-Lı^{v}). [Os cortes efectuados nos Sermões de Savonarola obedecem, em grande parte, às indicações do *Catálogo de 1581*]. Um exemplar da *Psychagogia, hoc est, animae recreatio*, de Luís de Blois (BNL, Rel. 8673 P), tem a nota manuscrita de proibido. E a tradução espanhola das suas obras (BNL, Trunc. 271 V) está privada de opúsculos capitais, como a *Instituição*, a *Margarida Espiritual*, o *Del imenso amor de Dios para con los hommbres* e outros, descritos na tabuada inicial, que deviam figurar de p. 441 em diante. [Não é certo, porém, que isto tenha sido acção da censura, embora se possa admitir que sim]. O exemplar do *Espelho da Perfeição* de Hárfio existente na BNL (Res. 317 V) apresenta também vários cortes de origem inquisitorial.

Este zelo não era senão um aspecto do cuidado geral posto no policiamento da introdução de livros estrangeiros no país. Ao que escrevemos noutro lugar (Vid. *supra*, p. 118, nt. 1), podem acrescentar-se alguns dados esclarecedores. É o caso do despacho de 16 de Outubro de 1550, nos termos do qual devia cessar a pratica de «algũs ljurejros desta çidade [de Lisboa, que] tirã desa casa [da Marçaria] algũs lyuros q̃ de castella lhe uem e doutras partes sem pa iso terẽ prouisã deste samto ofjcio e porq̃ Iso he cousa muj pjudiciall a fee e a samta Inquisjcã pjdimos a vosas merçes e Autorjtate apostoljca mandamos so pena de excumunhã lhe não deixẽ tirar nhũs ljuros de quallq̃r callidade q̃ sejã sem prm^{ro} lhe mostrarẽ na mesma rreceita despacho do padre mestre frej geronjmo dazambuja q̃ p^{a} iso tem carrego de mãdado do sõr cardeall Ifante ou de quẽ q̃^{r} q̃ tiver o mesmo carreguo» (AN, Inq. de Lix.^{a}, *Livro 2.º das Provisões de Sua Alteza*, Doc. 69, fls. 14). Visa também o mesmo objectivo o compromisso de acatamento das instruções inquisitoriais sobre comércio de livros, assinado por Baltazar Dias Homem em 14 de Novembro de 1550 (*Idem*, doc. 72, fls. 20). Esta política foi poderosamente intensificada em 1575. Por ofícios do Cardeal Infante de 5 de Fevereiro, pediram-se informações aos Prelados de Lisboa, Braga, Porto e Coimbra sobre as providências tomadas em ordem à fiscalização dos portos secos e velas estrangeiras, tendo o Primaz

comunicado que nomeara delegados em Viana, Vila do Conde e Freixo de Espada-à--Cinta (*Neste livro cit.*, fls. 20v e 80v). Pouco depois, em 1 de Maio, determinava o Inquisidor Geral que se inquirisse uma vez por ano acerca dos editores que «imprimem livros sem licença do Cons^{o} G^{al}, autos, livros, regimentos, ou quaisquer outras cousas, e q̃ procedã cõtra os culpados cõ rigor e auisẽ S. A. do q̃ passar nisso» (*Idem*, fls. 40). Em 2 e 5, oficiou-se em termos idênticos para Évora e Coimbra (*Idem*, fls. 41-41v e 81v). Em 2 do mesmo mês e ano, solicitaram-se ao Bispo do Algarve providências adequadas para vigilância das velas estrangeiras (*Idem*, fls. 40v). Em 1 de Dezembro apreenderam-se livros proibidos a estrangeiros encarcerados e deu-se ordem para levar adiante os processos contra os livreiros que infringiram as determinações inquisitoriais sobre comércio de livros (*Idem*, fls. 8v). Em 22 de Agosto de 1588, foi concedida uma pensão ao prior de um mosteiro do Porto pelo trabalho de visitar as velas estrangeiras (*Idem*, fls. 13).

NOTA XXXI

1 — A fim de esclarecer melhor a personalidade do Bispo da Guarda D. Jorge de Melo e as suas dificuldades com a Santa Sé, publicamos o seguinte documento:

«Sõr: Com aq̃lle acatam^{to} q̃ deuo bejjo as mãos de vosa alteza ateegora nã quis estp̃ver a vosa alteza sobre meus negocios porq̃ por jorge de mello meu jrmão o ffazia saber a vosa alteza e sendo tudo m^{to} grandes falssydades que este lucas dorta cõt^{a} mj̃ em Roma p̃ eu nã jr em pesoa me cõdenarão em vj̃te e cj̃quo mjll cruzados sendo o q̃ me poserão falso e q̃ndo fose uerdade nã tjnha majs q̃ trez meses dexcomunhã. Contudo fez se o q̃ o papa quis sem me quere (*sic*) cometer apelaçã a Rota senã aos mesmos q̃ derã a sentẽça E cõtudo me calej e me fez vosa alteza e a R^{a} nosa sõra merçe de cartas pa ho papa e cardeães e pa madama [Margarida de Áustria, filha natural de Carlos V e nora de Pier Luigi Farnese, o sobrinho predilecto do Papa] e ha seis mesez e pasa delles q̃ dous meus criados la mãdej p̃lla posta sem mos q̃rerem despachar nem tenho rrecado dellez. / e q̃ndo vy q̃ tardauam tãto nã quis espar p̃ rrecado p̃ q̃ tenho eu pa mj̃ q̃ nã ha de ujr senã despojs q̃ ho papa souber q̃ estou cõcertado cõ ho nũcio a quẽ dej tudo o q̃ me pedio q̃ forã seis mjll e duzẽtoz e cjquoẽta cruzados da quarta parte da cõdenaçã e depojs q̃ jsto teue me pedio majs quatrocẽtos e trinta cruzadoz dezẽdo q̃ erã dos officiães e tendo jsto acabado cujdando q̃ estaua ja satisfejto sayo me q̃ lhe auja de dar majs sejscẽtos cruzados pa ho cabjdo e p̃ merce fora de paixões lhos cõcedi e emtão me mãdou q̃ me absoluesem e me cõfesasee b̃hauja hũ anno q̃ me nã cõfesaua nẽ dezia mjsas p̃ me trazer excomũgado e nã abastou jsto me

sospẽdeo do bp̃ado e da jurdiçã delle e asy de todas mjnhas rrendas e mãdou ho nũcio aos conegos q̃ as rrecebesem e sobretudo jsto me pvycarã p todo meu b̃pado cõ carta dexcomunhã e cõ diabos p̃ytados de rreedor de m̃y e crea vosa alteza q̃ nũca se jsto ffez em vosos Rejnos a outos p̃lados somenos quer de q̃ estar ho majs desõrado homẽ e p̃lado q̃ ha neste Rejno e p̃ cima de tudo jsto auerem rrescpto em q̃ se ẽsentauã de m̃j emq̃nto nã satisfizese nesta cõdenaçã e auerem rrescpto q̃ ho nũcio nã emtendese no q̃ a elles ptencia q̃ era c̃quo mjll cruzados e cada dia vjnhã cõ hũm rrescpto. / agora Sõr me escpueram da goarda q̃ ho arcebp̃o ou seu pujsor mãdara hũa carta citatoria em q̃ me mãdava çitar p hũ breue dezẽdo q̃ deuja e tjnha tomado mto drro a see q̃ elles tjnhã p escprituras e cõposicões de q̃ Eu nã sej parte nẽ nũca me njso falarã p̃ q̃ asy como os bp̃os pasados estjueram em pose das rrendas deste bp̃ado asy o tenho Eu agora e outas jmfamjas q̃ no rrescpto diz Eu Sõr tenho tanta paciemcia e majs de q̃ job teue e toda esta guera me fazẽ cõ ho drro q̃ me vosa alteza mãdou pagar nã no deuẽdo Eu e tudo se gasta em rrescptos e citaçõoz e notarios q̃ lucas dorta mãda p̃ hũa parte e p̃ outa e segũdo me scprevem q̃ majs drro deste he gastado neztas deligẽcias q̃ nas obras. bejjarej as mãos a uosa alteza mãdar ao rrecebedor e estprivão q̃ venhã ahy a esa corte ha dar cõta em q̃ se gasta este drro porq̃ ho majs delle cujdo segũ (*sic*) dizẽ q̃ ho tem gastado lucas dorta e pa vosa alteza saber o q̃ fizerão mãdej q̃ se fizesem tres chauez e hũa tiuese ho rrecebedor e outra ho estprivão e outa hũ meu capelão conego q̃ fizerã veador das obras e por fazerem do drro o q̃ quiserão nã quiserã dar chave ao meu p̃ Eu nã saber o q̃ faziã dou esta cõta a vosa alteza tãto p̃llo meudo pa q̃ sajba o q̃ se faz. / noso sõr a vyda e Reall estado de vosa alteza noso sõr acrecemte como por elle he desejado bejjos (*sic*) as mãos de nosa alteza espta a xxiij dias de julho de 1546 / beijo as mãos da vosa alteza/ho bp̃o da goarda Esmoler moor». *Endereço:* «A el Rei noso Sõr» (AN, *C. Cronológico*, p.te 1.a, M. 78, D. 42).

Na origem dos apuros disciplinares do Prelado, se bem interpretamos a sua exposição ao Monarca e o Breve *Exhibita nobis*, de 4 de Dezembro de 1545, estava um conflito de interesses patrimoniais que o opunham ao Cabido egitaniense. O Cabido era capitaneado pelo Deão da Sé, Lucas de Orta, o qual, com os seus manejos, conseguiu que o Bispo fosse excomungado e condenado a larga pena pecuniária. A excomunhão foi-lhe fulminada em data imprecisa, mas em todo o caso anterior a Julho de 1545, visto afirmar na carta acima publicada que «havia um ano que não confessava nem dizia Missas por me [o Núncio] trazer excomungado». [Este ano não foi contado talvez dia a dia, porquanto o rescrito papal acima alegado fala de ano e meio: «.... o Bispo, preocupando-se pouco com as censuras, não curou até agora de alcançar a absolvição e satisfazer no demais, preferindo conspurcar-se nelas e resis-

tir-lhes com ânimo endurecido durante mais de ano e meio» (*Corpo Diplomático,* vol. 5.º, p. 503)].

O fundamento juscanónico da sanção aplicada foi, como se vê pelo Breve *Exhibita nobis,* «a enormidade dos seus delitos, principalmente ter impedido a execução das letras e determinações apostólicas, contra elas emanando ordenanças e decretos e praticando outros actos indevidos» (*Idem,* loc. cit.). A contumácia do Prelado levou a Santa Sé mais longe, suspendendo-o das temporalidades e da administração e direcção da diocese, tudo confiando ao Núncio (*Idem,* pp. 503-506).

D. Jorge de Melo era um homem enérgico e gozava na Corte da protecção do Rei e da Rainha. Usando ou abusando dos seus poderes e influência, deitou precavidamente mão violenta a Lucas de Orta e meteu-o na cadeia eclesiástica. Mas o Deão não devia ser também homem para se deixar abater, e sabemos já que gozava da protecção do Duque de Aveiro (Vid. *supra,* pp. 228-29). Conseguiu, pois, evadir-se e procurou refúgio e salvamento na Cidade Eterna. No verão de 1541, já tinha alcançado os domínios do Papa, como se vê pelo seguinte passo do ofício de 4 de Agosto do Embaixador D. Cristóvão de Sousa para D. João III: «Lucas de Orta está nesta Corte [de Roma] e me veio falar, ao qual eu disse que não tornasse mais a minha casa, porquanto não sabia de Vossa Alteza se lhe aprazeria disso ou não. Ele me respondeu tantas cousas e justificações que mais não podia ser, e por me não parecer necessário o deixo de escrever; por final me disse que não daria a ninguém vantagem de leal vassalo e que por suas obras passadas se poderia julgar, que ele, para satisfação de Vossa Alteza, se iria meter na mesma prisão de onde saiu, tanto que fosse livre das cousas que lhe o Bispo punha, de que Deus sabia que ele não era culpado, e que neste seu livramento ele teria o resguardo que fosse necessário e que lhe eu mandasse da parte de Vossa Alteza» (*Corpo Diplomático,* vol. 4.º, p. 371).

Não nos dizem os documentos quais as acusações concretas feitas pelo Prelado ao Deão. Quer-nos parecer, porém, que «as cousas que lhe o Bispo punha» se deviam relacionar com a administração eclesiástica e possìvelmente com os costumes de D. Jorge, porque o Embaixador continua assim a sua exposição: «Do que se Vossa Alteza houver por servido neste caso, me mande avisar; terei bem tento que algumas cousas do Bispo se não publiquem, não prejudicando a seu livramento [dele, Orta], porque nestas será forçado» (*Idem,* pp. 371-72). Pode ser também que a matéria moral tivesse algo a ver no caso, se o futuro contém de qualquer modo um elemento de interpretação do passado. O Comendador-Mor, D. Afonso de Lencastre, relatou de Roma em 2 de Setembro de 1555 que o «barrigelo» fora por sua ordem pôr cerco à residência de Lucas «e achou-o com uma mulher com que

há dias que anda embaraçado, e casada segundo me dizem, que ele trás cheia de rendas de ouro e de vestes de seda, de que o eu já tinha repreendido algumas vezes» (*Idem*, t. 7.º, p. 433).

Desconhece-se o ano exacto do regresso de Lucas de Orta ao nosso país. O depoimento do Padre Simão Rodrigues no processo de Damião de Góis, de 5 de Setembro de 1545, não é bastante claro neste particular (Guilherme Henriques, *Inéditos Goiseanos*, vol. 2.º, pp. 9-10). Em 31 de Julho de 1547, já estava porém na Guarda e empenhado na reforma espiritual e moral do Cabido. Assim o diz em carta daquela data o Padre Manuel da Nóbrega: «O Deão desta cidade [da Guarda] tem recado do Padre Mestre Simão que lhe mandará aqui um Padre; espera já por ele. Venha, e seja [Jorge] Moreira, porque faria neles [cónegos] muito fruto» (apud Serafim Leite, *Cartas do Brasil e mais escritos do P. Manuel da Nóbrega*, pp. 8-9). [Moreira foi efectivamente e exerceu uma larga actividade de ensino escriturário e melhoria de costumes entre os capitulares. Cfr. MHSI — *Chronicon Polanci*, t. 1.º, p. 254; *Litterae Quadrimestres*, t. 1.º, p. 261]. Poucos anos depois voltou contudo a Roma. As palavras do Embaixador, D. Afonso de Lencastre, em 15 de Outubro de 1552 [«Lucas de Orta andou cá mui agastado de lhe escreverem de lá que Vossa Alteza tinha que ele houvera o breve....» (*Corpo Diplomático*, vol. 7.º, p. 177)], dão a entender que ele se encontrava lá desde o princípio do ano ou talvez antes. Deve ter chegado, mesmo, tempos atrás, se tem alguma significação precisa esta referência de Lencastre: «....nenhuma outra satisfação o Deão houve do serviço do Mestre e procuratório que teve dez anos nesta Corte das couas da Ordem....» (*Idem*, loc. cit.). Em 1553 continuava em Roma, e D. João III recomendou ao Embaixador o patrocínio dos seus assuntos, afim de mais cedo «poder vir residir em seus benefícios» (*Idem*, pp. 287-88). Nos primeiros meses do ano seguinte, manteve certo contacto com o Padre Simão Rodrigues, então na cidade dos Papas, tendo sido parte, segundo parece, na negociação do Breve pontifício que facultava àquele jesuíta a vida eremítica sem dependência das autoridades inacianas (cfr. F. Rodrigues, *História da Companhia*, t. 1.º, vol. 2.º, p. 198). Da sua presença em Itália no mês de Setembro de 1555, consta pelo ofício do Embaixador que refere as suas desavenças com D. Álvaro da Costa e o encarceramento a que elas o trouxeram (*Corpo Diplomático*, vol. 7.º, pp. 431-34). A 12 de Março seguinte, recuperada já a liberdade, fazia deligências para levar de vencida na Rota a D. Fernando de Meneses com quem se envolvera em demanda (*Idem*, p. 478). Condenado, porém, supomos que no conflito com D. Álvaro da Costa, D. João III intercedeu vigorosamente a seu favor, no mês de Outubro, junto dos Cardeais de S. Vital e de S. Jorge

e recomendou a D. Afonso de Lencastre que trabalhasse no mesmo sentido (*Idem*, pp. 495-97).

As intercessões sucessivas do Monarca a favor do Deão e o ressentimento inegável de Lencastre contra ele, talvez por afeição a D. Álvaro, cria no nosso espírito a suspeita veemente de que a grave acusação em matéria de costumes, atrás referida, seja a deformação precipitada de aparências explicáveis e porventura explicadas no processo crime que ainda um dia virá porventura a descobrir-se nos arquivos italianos.

2 — A intervenção do Arcebispo de Lisboa D. Fernando de Vasconcelos e Meneses nas actividades dos primeiros jesuítas ficará melhor esclarecida com a publicação dos dois documentos que a seguir se arquivam. O primeiro é cópia da Colecção Pombalina da BNL (que nós, avaliando pela cópia do segundo, que está junta, reputamos bastante fidedigna); o segundo é original.

«Carta que elRey D. João Terçeiro de Portugual escreueo a Dom Fernando de meneses Arcebispo de Lisboa sobre a lição que deffendeo lersse en sancto Antão E sobre o mais nella conteudo.

Reverendo E exçellente Padre Arçebispo primo amigo eu elRey uos enuio muyto saudar como aquelle que muyto amo E cujo acrecentam.to muyto me prasaria; eu soube agora que mandastes defender a hũ dos companheiros da congreguação dos clerigos que uierão de Roma que ficou no mostr.o de S. Antão que não confessase mais pessoa algũa E o Pe frey fran.co da ordem de Sancto augustinho do mostr.o de nossa Sñra da Graça que não preguase mais nẽ lesse as liçoens que lia espanteime muyto de uos assy lho defenderdes sabendo que o fazião por meu mandado e ainda que o não souberes sendo a cousa de tanto seruiço de nosso Senhor e que uos mesmo deuies de fazer pella obriguação que tendes pera isso ouveres de folgar mto delles assy o fazerẽ quanto mais sendo o fructo que dizem se tem seguido e segue e tenho de o assy fazerdes mto descontentam.to encomendouos muyto que o não façaes E que deixeis fazer o que fazem pois he de tanto seruiço de nosso senhor E porque Eu falei nisto ao D.or Diogo Gonçalves uosso provisor folgarei de lhe dardes credito, P.o dalcaçoua carneiro a fez em Almeirim a 22 dias de Dezembro de 1543 /» (BNL, Pombalina, CXCVI, fl. 438).

Nem o Rei nem o Arcebispo nos dizem qual o companheiro de Simão Rodrigues a quem foi vedada a actividade do confessionário. Mas dos sete jesuítas que primeiro habitaram a casa de Santo Antão só três eram sacerdotes: Pôncio Cogordan, Gonçalo de Medeiros e um canonista douto (cfr. F. Rodrigues, *ob. cit.*, t. 1.º,

vol. 1.º, pp. 255 e 290-92). O Padre Pôncio já estava porém em Coimbra desde 12 de Junho de 1542 (*Idem*, pp. 305 e 308). O canonista, cujo nome nos é desconhecido, é incerto se nos fins daquele ano ainda continuava alistado na Companhia. É, pois, Gonçalo de Medeiros [sobre as suas tendências espirituais, veja-se adiante, *Nota XXXII*, n.º 9, p. 664] quem reúne as maiores probabilidades.

Transcrevemos agora a resposta do Arcebispo a D. João III:

«Senhor: O doutor Diogo Gonçalluez me deu hũa carta de vossa alteza em que me dyz que reçebeo muyto descomtentamento por eu defender as comfyssões e pregações e lyções que se fazyão em sancto Antão / e me dysse o doutor que dez[ia] uossa alteza que fora fraqueza minha nom falar ca nysso a vossa alteza e que s[abya] que eu nom estaua bem com o padre frey João Soarez e que por [ysso] defemdera esta hobra / e se espanta vossa alteza de eu tolher cousa [de] tamto sseruyço de Nosso Senhor sabendo que vossa alteza o mandaua / e que sse ysto me parecia mal como comssemtia o que sse faz aos moços Fydalgos / çerto nom pode sser mor ma uentura mynha que reçeber uossa alteza descomtemtamento por pequeno que seja de cousa que eu faça / e afyrmar vossa alteza que eu eyde tolher o que for sseruiço de Nosso Senhor e com ysso vosso e que me pareçe mal ysto que o era dambos. Eu, Senhor, nunca dysse nem ss[on]hey que me podya pareçer mal o sseruyço de Deus e uosso / e sse eu t[a]l cudasse [*sic*] sseria rrezão proçedersse contra mym como contra e[reg]e [?] / nem defendy esta obra majs que ate me ser d[a]da comta do que [sse] nela faz.

Creo eu que sera uossa alteza lembrado que são o primeyro que em uossos reynos mandey emssynar a doutrina cristãa / e o primeyro que mandey pregadores de uerdade com os meus uisitadores / e que per mym mesmo fys em Lamego e faço neste arçebispado todos os ofycios pontifycaes como são hobrygado / e como sse de [n]ouo ouuesse de buscar de comer por ysso / e temdo eu esperança tão ce[rt]a como vossa alteza sabe que ofereçemdosse em que me farya merçe e me mudarya de Lamego como fez gastey nas hobras da ssee e casas do bispado e ornamentos de ssete mil e quinhentos cruzados pera cima // afora outros mil que gastey na demanda da camara do Souto que he a ssegunda boa peça do bispado e lha leyxey lyure. Neste arçebispado de que vossa alteza me fez merçe uisitey per mym ate gora todo o que pude a que o tempo deu lugar / defemdy o pescar e barquear nos dyas santos e domyngos, cousa que nunca sse cudou que podya sser / defendy os casamentos clamdestinos, perdemdosse nisso boa parte da remda da chamçelaria o que me a mym nom lembra / porque nunca em meu penssamento tiue o jnteresse dyante de nenhũa cousa / o que sse pode bem uer em minha fazemda / gasto cadano no [g]ouerno do arçebispado

de $\overline{bj}^{c}$ rrs [seis centos mil reis] pera cima / uiuo assaz honesto pera [o] mundo de muitos anos a esta parte / posto que quanto a Deus seja muito pecador / e quem faz estas hobras nom hade tolher o sseruyço de Nosso Senhor nem pareçerlhe mal / prazera a ele que me nom chegara nunca a tal tempo. Uossa alteza me nom disse nunca o que se fazya em Santo Antão cudaua eu que era a lyção dos moços fydalgos E dysseme Dyogo Fernandes hũ dya ou dous ante da partyda de vossa alteza desta cydade que vossa alteza lhe mandara que escolhesse iiij^{o} capelães pera comfessarem em Santo Antão e que eu lhe cometesse ysso / e eu nom sabya nem sey ate esta ora o que se la pregaua nem lya [n]em sey se sam as comfyssões forçadas, como se dyz que o são as dos mo[ço]s fydalgos em lhes dezerem que nom sse comfessamdo se dyra a vossa alteza [que] he a mor pena que se lhe pode dar / e força que se pode fazer E como este modo de comfessar quanto a ser forçado ou leuar geyto dysso seja cousa noua / e do que a j[gr]eja tem ordenado muy deferente / e eu por uossa alteza o aver assy por seu sseruyço são a quem ssoo pertemçe saber todo o que se fezer neste arçebispado que toque aa jurdyção ecresiastica e aa spiritualydade e dysso ey de dar comta a Deus / Nem se pode nele ordenar cousa algũa destas ssem minha lycemça e autorydade / pareçe que antes destas cousas sse faz[e]rem me deuya sser dada essa comta e pedyrsse mynha lyçemça / e que sserya ysto muito sseruyço de vossa alteza / pois, a Deus louuores, tenho ydade e esperiemcya e saber quanto abaste pera estas cousas / e sse este me faltasse tenho leterados, teologos e canonistas a que dou muito que poderyão suprir minha falta E sse uossa alteza ha que eu nom ab sto pera tomar esta comta nem se me dar [seria?] majs sseu sseruyço ter feyto merçe do arcebispado a outrem / eu disse a Francisco de Sousa Tauares e ao padre frey Francisco que pregaua que me dessem conta do que se fazya e que pareçendome bem o nom avya de tolher / e ma nom quiseram dar como que nom tocaua a mym sabelo / e Francisco de Sousa dysse fora de myn[ha] casa que logo o avya de screuer a vossa alteza e pode sser que lhe esqueçeerya ysto / e a mym dysse que o padre frey João Soarez leyxara recado pera mym que eu mandasse dar os comfessores. Este modo pareçe descomueniente pera sse ter com hũ arçebispo a que ajmda nom he dado titor / tão uosso cre[ado] e feytura e que trabalho por açertar e fazer o que devo E sse esta hobra sse ade leyxar de fazer porque pareça a alguem rrezão nom sse me dar comta dela / vossa alteza pode bem julgar essa temção E sse uossa alteza ssem me ouuir sse ade jndynar comtra mym per obras e palauras a toda cousa, veja sse deuo buscar hũ buraco onde me meta e leyxar tudo a Deus e a ele E quanto ao por que nom defemdo a lyção dos moços fydalgos pojs estoutra me pareçe mal ja dysse o que me pareçeo / afora que nom sse começou em meu tempo / e o cardeal

uosso jrmão que aja samta groria o permytyo e [ou]ve por bem / e sse farya com sua lyçemça / e ao menos sse deue ass[y] presumyr.

E nom estaua em rrezão tolher eu o que ele permytya / nem eu ouue nun[ca] a obra por imdyna. Mas, ajmda que sseja samta e boa, nom sse po[dya] ordenar nem fazer ssem me sser dada essa comta e eu [o] aver por bem / e sse as comffyssões são com algum costrangymento / çerto sserya sseruiço de Deus e de uossa alteza darsse primeyro essa comta ao concylyo / ou a hũ papa de que vossa alteza esteuesse majs satysfeyto e ordenarse em todo o mundo o que fosse mylhor pera saluação de todos.

O padre frey João nunca me fez cousa por onde e[u] leyxasse destar bem co ele nem he custume dos que tem algum ssaber quererem m[a]l de graça aos que estão tanto na do sseu rey e Senhor / estes qua[m]do eles enderenção as cousas pera sseruyço de Deus e do rrey e bem geral todos lhe querem bem e os adoram / e sse sse cuda que fazem o contrayro por algum jmteresse dysso sse murmura // Pode ser que [al]gũa cousa do padre me pareçesse menos bem que outras e que estarya eu nysso e que por ysto sse queyra dezer que nom estou bem com ele / e sse ele ha que eu lhe tenho essa cul[p]a / então deuya entender menos no que me a mym toca / e nom curar de com a mão de vossa alteza querer passar ysto ssem primeyro me sser dada essa comta. Emtendy nysto de Santo Antão porque com yda de vossa alteza se faz la o que toca aos moços fydalgos / e o padre leyxaua ca hũ ssostituto pera estoutra lyção / e assy poderya ordenar outra em Samtarem e em cada uyla do arçebispado / ssem sse [fa]zer comta de mym / e os que ão de fazer ssemelhantes hobras no que toca a outrem as deuem procurar e ordenar ssem escandalo da parte a que to[carem] / e com primeyro terem comprido todas suas hobrygações / como he de crer que o pad[r]e tera / E sse polo arçebispado sse ouuerem dordenar outras cousas ajnda que [se]jão boas ssem as eu querer ssaber ysto abastarya pera deuer sser priuado ou me sser dado hũ titor / e sse eu nom acudyra ao mylagre que sse fyngeo em Bemfyca este uerao uosso pouo enganado e rroubado era dyno de me sser dado hũ grande castygo Ser eu fraco uossa alteza ha por sseu sseruyço que todos o ssejamos muyto ante uos como ssomos e sse deue ao acatamento de vossa rreal pessoa / e porem como uem cousa de vosso sseruyço em que o sseja ssermos todos muy esforçados e poermos [a]s vydas e pessoas e fazendas por ele vossa alteza nos acha muy prontos e [d]esejosos pera o sseruyr e o fazemos de feyto / e de todos creo o que de mym que nom [h]a muyto que vos ofereçy meu sseruyço pera nele gastar muytos myl cruzados / Eu estou xiiij legoas de vossa alteza e em uosso rreyno onde uyvo e ey de morrer / e ajnda que esteu[e]ra x̄iiij ysso me nom ouuera de fazer menos fraco pera

fazer cousa de uosso desseruyço / ou pera dela dezer o que nom ouuesse de dezer a vossa alteza em uossa pessoa / quanto majs que nesta parte de sse fa[zer?] a vossa alteza o que pareçe vosso sseruyço vossa alteza por sua grandeza nos tem feyto a todos esforçados e dada lycemça pera dezermos a vossa alteza o que nos pareçer vosso sseruyço em cousas de toda a mayor jmportancya / e vossa alteza nos ouue com muyta benynydade e brandura sse lhas dezemos / e assy fa[la]ra eu nesta a vossa alteza sse a ssoubera amtes de sua partyda como agora a ssey / porem uysta esta carta de vossa ateza com o que dysse ao doutor e o que ssey que vae em mynhas pequenas cousas e quam pou[co] maproueyta ofereçerme a sseruyr nas mores confesso a vosssa alteza que terey doge auante toda a fraqueza e emcolhymento que sse possa cudar em e[sp]ecyal nas cousas que tocarem aos que me parecer que estão em uossa graça [po]js por emtender nelas e o deuer fazer me a vossa alteza de [m]ostrar que eu a perco e o ey de uer logo per obra / e confesso que não são perfeyto pera mereçer a Deus dar me forças com que mereça majs amtele / E sse vossa alteza me a por cu[l]pado por lho nom escreuer primeyro ysso abasta pera me eu ter por esse // ajmda que podesse dar desculpas / e vossa alteza me pode dar a penitemcya que for seruydo sse as dadas nom abastão / E porque o doutor dar[a] comta a vossa alteza d[e] [c]omo fyca o negoçeo de Santo Antão peço muyto por merçe a vossa alteza que [o] ouça e lhe dee credyto nysto e no majs que de mynha parte lhe [dy]sseer de que leua algũas lembranças. Nosso Senhor tenha em sua guarda a rreal pessoa de vossa alteza e acreçemte sua uyda e rreal estado [com] outros muyto mores a sseu sseruyço como per ele he desejado. De Lysboa a xxvij dyas de dezembro de 543.

Criado e feytura de vossa alteza que envyo beyjar suas rreaes maos

D. Fernando, arçebispo de Lysboa» (AN, *Corpo Cronológico*, p.te 1.ª, M. 74, D. 45).

As letras entre parêntesis recto representam leituras ou interpretações conjecturais.

3 — Os documentos publicados no *Corpo Diplomático Português* não caracterizam suficientemente nem a profundidade nem o fundamento do desagrado em que D. Martinho de Portugal incorreu no espírito de D. João III. A missiva que a seguir se estampa não nos resolve também inteiramente o problema, mas entreabre a porta para uma oposição de mentalidades com a sua referência aos «frades e Olmedos» e patenteia que o Prelado e o Monarca se encontravam em guerra aberta. Eis os seus dizeres:

«Sõr: pidi a V. A. q̃ ouuese por seu seruyço darme licença pª ir serujr meos beneficios et pª auer facilmente lenbrey / cousas pasadas et ho oficio tão deficil de se dar como de se fazer de nouo / ajnda q̃ fose mais necessario e proueitosso do q̃ he; posto q̃ nhenhua cousa o pode ser mais neste tempo et nas presentes necessidades. / dº de crasto mescreue q̃ ue dilatar tanto meu aposento q̃ ho a por pouco lembrado ante V. A. et q̃ lhe diz V. A. q̃ loguo o despachara et q̃ falara com elle et lhe mãda q̃ fale a Lçº de Sousa. q̃ não sabe o q̃ isto he senão q̃ cynco meses andou aqui em almeirim com outro tal despacho mãdando V. A. uir de lisboa a iso et por quele não sabe co aposento q̃ peço hee pª toda a uyda me faz parecer q̃ V. A. creo q̃ lhe pidia a egoa ou o filho como diz o prouerbio / posto q̃ todos saibão q̃ ante V.A. não ha necessidade q̃ o obrigue a nenhũa destas; nẽ me poderia enganar e q̃ poderia lembrar a V. A. q̃ me queria ir a terra donde sai com uosso pai com muytos homes e muytas encaualgaduras e grande cassa e mujto credito ante elle com hum pão na mão despois de uos ter seruydo uynte he hũ añnos sem faltar dous meses; certo sõr q̃ nunca tal foi meu pensamento / nẽ tenho ho sprito tão descamado nẽ o fauor me fez tão soberbo q̃ faça esperanças do ar e se me V. A. cognecesse saberia q̃ se tiueses todo o mundo pª o dardes e p̃ enportunação ou p̃ qualquer outro negoçio o pudese auer o não quereria: nunca Deos queyra q̃ de meu rey e sõr aja nada se não por sua liure lembrança e uontade. Mas eu com tantas esperientias espermentando minha pouca uentura e uendome ir enuelhecendo sem aproueytar pª nada ouue por menos mal dar fim a este modo de uyda desta manejra q̃ sofrer o q̃ nela sofro. V. A. he tãl sabedor e tão bom q̃ lhe parecera q̃ tenho muyta rezão pois não tenho outros proueitos senão deshonras e cada dia causas de muyta tristeza et paxão. Se V. A. quiser descorrer a uyda uera q̃ naom presto pª o conselho: nẽ pª letras nẽ pª a conuersaçaom nẽ pª o folgar. q̃ asi seja no uosso conselho entrão homes q̃ não são mais fidalgos nem mais espermentados na pratica do mundo queu / todos os frades e olmedos tem letras sem algus deles as aprenderem soo eu q̃ as aprendy as não tenho / a conuersação se em hu caminho V.A. chama a outros e a mim a tornada socede outros / e eu fico por q̃ somos todos iguaes. Se V.A. uay folgar esqueço / ate na egreja se digu co nutio deue de fazer a confisão rise V. A. e di a dias diz q̃ faz q̃ se faça p̃q̃ V. A. o preguntou a pero domenico a quẽ pareceo bem (q̃ cousa tão gratiosa pª se ouuir em roma) não ha homẽ nestes reignos q̃ por qualquer destas senão enforque falo nestas por q̃ Deos sabe quão pouco me lembrão por não dizer outras q̃ fazẽ uerdadeira dor e tão grande quescolho irme a minhas conesias q̃ muytos bispos q̃ nacerão das eruas derão a seos criados e a minha terra onde nacy e donde say rico e honrado. Jacob saio da sua com hũ cajado e seruyo labão uinte annos e tornou a ella com muyta riqueza e familia e a ser sr̃ de

seu irmão q̃ era o primogenyto. se não abastarẽ estas uerdades pª V. A. quer q̃ o q̃ dixe hera por isto eu me darey a pena e se quiser q̃ va a Sintra fazela e não ouuer pousadas estarey em belas q̃ me ofereceo fraco correa ou em pera longua e di yrey as vezes q̃ puder seruir sem faltar. Mas V. A. me hade fazer merce q̃ sem lhe pidir outra licença aja por bem q̃ em partindo pª onde ouuer de enuernar me va pª euora onde irey como pª a morte e se a corte se for a ella este em outra parte onde não ueja cada dia meos males e a todo o mundo por testemunha deles: qualquer destes aja V. A. por seu seruyço e por me fazer muyta merçe se acabe loguo o despacho / como Deos he Deos q̃ não tenho com q̃ estar aqui e por não ser presente dia de São Joam perco este ano os dias destatuto. Dº de crasto esperara quatro dias senão tiuer despacho uirsea e eu como puder me irey onde sempre estarey encomendando V. A a Deos e com + a uontade muj prestes pª seruir oferecendose em que. dalmeyrim aos xxbi de Junho de 1543 / feitura de V. A. / dõ. M. de portugal / Arc. primas» (AN, *Corpo Cronológico*, p.te 1.ª, M. 73, D. 108).

4 — Pela sua relação com o esforço da restauração católica na época joanina, inserimos nesta nota uma carta bastante curiosa do Bispo de Angra e Reitor da Universidade de Coimbra, D. Agostinho Ribeiro. A data da epístola sugere a ideia de um reflexo dos planos do Papa Paulo III e dos círculos irenistas de Roma na iniciativa do Monarca português (Vid. *supra*, pp. 413-14). Pena é que os apontamentos de que ela faz menção se tenham perdido ou se guardem em fundo ou arquivo onde os não conseguimos desencantar.

«Sõr: bem posso cõ mta uerdade dizer cõ David quid rretribũa dño pro õibus que rretribujt mi [*Salm., 115, 12*]. / por certo sõr nenhũa cousa sseria sempre em meus sacrificios e oraçoões. rrogar a Dš pola vida e estado de V. a. pois tanta m̃ce e honrra me hora quis fazer alem das outas mtas q̃ me tem feitas. querer me dar conta de ssua tã virtuosa e santa tẽcam. e cõntar me cõ hos grandes apostolos. pelo q̃ beijo as mããos e pees de v. a. assy pela m̃çe e honrra / como pelos desejos e vontade. q̃ tem pera fauorecer ho sirujco e honrra de Dš. e ho acreçentamto da santa fee catholica e rreformacam da santa madre j̃gja. / da qual neste nosso tp̃o. se pode bem dizer dela. qº mº ssedet sola ciujtas plena populo [*Jeremias, Lam., I, 1*]. / sse a destrujcam de jerusalem terreal ẽ outº tp̃o. tanto comoueo. a Jeremjas a tantas lagrimas. segdo ẽ seus trenos se esc̃ue / e a xp̃o nosso rredentor. quja vidẽs ciujtatem jerusalem fleujt sup illam [*Lucas, XIX, 41*]. choraua. o q̃ avia de sser / q̃ deuemos nos se xpããos ssomos fazer pelo que he. // q̃ vemos a destrujcam e p̃segujcam. p̃sente da nossa sp̃ual jerusalẽ a nossa santa madre j̃gja: e de quẽ p̃segujda / e dos sseus pprios fos / nã vejo

mjlhor rremedeo / q̃ derramarmos majs lagrimas. q̃ Jeremjas: por nossos pecados: pois sam a causa de tanta psegujcam / por çerto sñor nã he pequena causa pa mouer a lagrimas. aos q̃ algũa cousa estimã a honrra de Dñs. ver a santa madre jg̃ja tã desespada / quja õs amjci eius spũerũt eam et fc̃ti sunt ei jnjmjci. [*Jeremias, Lament., I, 2*]. som^te a v. a. e aos rreys catolicos como ele. fica a obrigacam de amezinhar estas tam infistoladas chagas. a vos sõr pede a santa madre jg̃ja mj̃a, pois he vinda a tanta mjseria q̃ tẽ necessidade de pidir mj̃a. nos pprios f^os / aquela a q̃ sse ssoya pidir mjseremjnj mei. saltem vos amjci mei. quja manus Dñi tetigit me [*Job, XIX, 21*]. / a vos sõr pede aJuda: aphende arma et scutũ et exurge Jn adjutoriũ m^i [*Salmo 34, 2*] / ponha v. a. diante de seus olhos. q̃ tam geral he a p̃sente pssigujçam da Jg̃ja q̃ nã tẽ quẽ a fauoreça ssenã muj poucos. / p honde. v. a. se deue ter por mujto bem aventurado. sser hũ destes poucos ẽ tp̃o de tanta tribulacam / e bem aventurados vasalos q̃ ẽ tp̃o tam pigoso nos pveo Dñs de rrey e sõr. tam desejoso. de cõseruar e aumentar em sseus rreynos e senhorios. ho estado da santa madre Ig̃ja / porq̃ dout^a maneira quasi ssodoma e gomorra fujssemos: bẽ avẽturado poder q̃ nã he pa destrujr / senã pa edificar / pelo q̃ todos vossos vassalos somos obrigados. bradar a Dñs.viuat rex. // e aynda q̃ pareça cousa jnpossiuel. e sobre poder umano. o q̃ estaa destrujdo: rredifycar sse nã he sobre ho poder de Dñs q̃ he jnfinjto / e o qual v. a. deue m^to estribar. / porq̃ cõ sseu fauor todo bem sse pode fazer. / como dizia sã paulo. / õia possum jn eo: qui me cõfortat xp̃s. / e pois hos negoçios sam tã grandes. como a todos he notorio. necessidade tem de grande diligẽcia: grande cujdado. / de grandes vigilias. grandes trabalhos. e grandes cõsselhos / cõ hos quaes cõcorrera. no poder de Dñs / como ele diz. ubicũqz fuerint duo. uel tres cõ˜gati jn nomjne meo: ibi ero. jn medio eorum [*Mat., XVIII, 20*].

Mãda me v. a. q̃ faça apõtamẽtos. // por obedeçer a sseu mãdado: majs q̃ por ser capaz. de apõtar cousa / q̃ outrẽ mjlhor nã sayba apontar / fiz essas poucas lembranças. q̃ ẽvio: a v. a. a que peço por m̃ce q̃ rreceba. abastança dos desejos q̃ tenho pa ẽ todo cõprir seus mãdados e nã oulhe a meu pouco ẽtẽder / e me pdoe ho atreujmẽto. de lhe esc̃uer o q̃ a out^a p^a de mayor calidade ptẽçe fazer / nosso sõr ssua rreal p^a cõ sseu rreal estado cõserve e pspe cõ m^tos anos de vida pa sseu serujço de coynbra a xbiij de junho de b xxxbiij / o bp̃o dãg^a». *Endereço*: «a el Rey nosso sõr» (AN, *Corpo Cronológico*, p.^te 1.ª, M. 61, D. 140).

5 — Do *Cod. 4189 F. G.* da BNL, que contém a primeira parte de uma larga exposição de Álvaro Gomes sobre as heresias medievais e modernas, extraímos, pelo seu interesse para o nosso estudo, o seguinte passo da dedicatória ao Cardeal D. Hen-

rique: «Itaq̃ quũ mei Principis iussu tãmultas nõ semel excutere bibliotecas, plerosq̃ inveni libros, qui mihi sanè non indigni videbantur, qui oñiũ maximè igni traderẽtur. Inter quos ut fateor ingenuè, quod sẽtio, Pellicanũ illũ insigne heresiarcham reperi, huius equidem vix unã aut alterã paginã in capite libri obiter perlegerã, quãdo sedecim plus minus ibidẽ assertionibus partim erroneis, partim hereticis diligenter adnotatis, nolui alterius pergere, ratus inumeros penè errores toto volumine contineri. Extẽplo ad Melãctonis, et Agripae, et huiusce farine Theologorum opera non minoribus aspersa erroribus me contuli. Verbis equidem consequi non possum quot vel male sonantes, vel temerarias, vel erroneas, vel scãdalosas, vel hereticas, vel cũ piarũ auriũ offẽsione, vel sexcẽtis aliis titulis dignas conclusiones offendi. Porro inter tãmultos quotquot usq̃ ãte hac vidimus hereticos adeo usq̃ admiraculũ docti volunt haberi nõ multi, ut me pili quidem faciãt sacrossanctos illos doctores nõ modo, verũ etiã sacros bibliorum libros, verãq̃ ipsã sapientiã ita floccipẽdũt q̃ supbissimi homines, ut unã cum liberalibus disciplinis ceu inanẽ quoq̃ veram Theologiã, que iure duo õmiũ sciẽtiarum facile Princeps est censẽda, audeãt sine ulla frãte dãnare, et adversus aequissimos hereticae pravitatis censores inverecũde debachari, tãta est in rempublicã Christianã nrã ob delicta calamitas ab hereticis invector. Quod quũ ipse animo coligo, cõmuni luctu Republicã pestẽ deplorãdã censeo».

NOTA XXXII

1 — A fama de santidade pessoal que acompanhava os primeiros jesuítas é uma explicação insuficiente do interesse de D. João III pela Companhia de Jesus e da facilidade com que esta se expandiu em Portugal entre 1542 e 1560. Outros institutos, como por exemplo o dos capuchos, que se podiam medir com eles nesse capítulo, não alcançaram o mesmo êxito. O sucesso dos inacianos explica-se de facto, em nosso entender, pela conjunção da fama de santidade com a modernidade de cultura e a integração dinâmica da Ordem no movimento da restauração católica. Mas ainda não só por isso. Explica-se também pela espiritualidade adequada aos novos tempos de que eles se faziam arautos. E o último factor, no nosso caso, é justamente o que mais interessa.

Os documentos parecem levar à conclusão de uma incompatibilidade de Inácio de Loiola, desde a primeira hora, com o pendor e a travação polémica das obras de Erasmo (cfr. Pedro Leturia, *Génesis de los Ejercicios de San Ignacio*, AHSI, t. 10.º, pp. 36-37, e *Sentido verdadero en la Iglesia militante*, Gregorianum,

t. 23.º, pp. 139-56; Jesus M.ª Granero, *Sentir con la Iglesia,* MC, t. 25.º, pp. 122--29; Angel Suquia, *Las Reglas para sentir con la Iglesia y el Cardenal Contarini,* AHSI, t. 25.º, pp. 380-95; R. Garcia-Villoslada, *San Ignacio de Loyola y Erasmo de Rotterdam,* EE, t. 16.º, pp. 399-419). O espírito de Inácio orientava-se num sentido católico militante, numa directriz de piedade litúrgica, sacramental e observante, num esforço de universalização da via ascético-mística, a que o erasmismo era estranho. Não obstante, a Companhia de Jesus recebeu dele e de outras correntes afins (cfr. Cândido de Dalmases, *Los estudios de S. Ignacio en Barcelona,* AHSI, t. 10.º, pp. 283-93) sugestões que parecem difíceis de contestar. A que primeiro salta à vista é a acentuação da importância do elemento interior na prática cristã e a sua concepção ética. Quase no mesmo plano, avultam porém a preocupação de unir a vida espiritual à vida no século e a conjugação programática do humanismo com o Cristianismo no campo da cultura. Em conexão com este último aspecto, deve mencionar-se o facto de a proibição das obras de Erasmo pelos índices italianos ter suscitado reacções de desagrado e embaraços escolares a muitos jesuítas, habituados como estavam a terem-no nas suas livrarias e a usarem-no nas aulas (Mario Scaduto, *Laínez e l'Indice del 1559,* AHSI, t. 24.º, pp. 12 e 19-24).

A importância do elemento interior na prática cristã não é uma descoberta dos companheiros e discípulos de Inácio; não constitui sequer uma novidade do seu instituto a tentativa de fazer desse elemento o núcleo de uma piedade para leigos. De tudo isso havia já alguma coisa, mesmo entre nós, quando a sua mensagem se espalhou na Europa e penetrou em Lisboa. Simplesmente, ninguém associou tão sàbiamente como eles a ânsia interiorista do século XVI com o fundo legal, eclesial e litúrgico da prática cristã forjada na Idade Média. E foi essa associação que lhes valeu o acolhimento favorável de D. João III e de tantas almas interessadas num estilo de vida religiosa que conciliasse a adesão às tradições católicas com a necessidade, derivada das novas condições sociais, de uma piedade menos exterior e formal e mais apta à concordância entre a perfeição cristã e a vida activa própria do laicado.

O interiorismo da piedade inaciana é essencialmente irradiante: está na mais íntima conexão com a acção. «No solo se sirve Dios del hombre cuando ora — ensinava o Santo de Loiola — ....Pero es asi que de otras cosas o tiempos se sirve más que de la oración, y tanto que por ellas la oración huelga Él se deje, cuanto más que se abrevie» (MHSI — *Monumenta Ignatiana, Epistolae,* t. 12.º, p. 652). As lutas que se travaram nos primórdios da Companhia em torno do período máximo de duração da oração metódica, tinham o seu fundamento no desejo de impedir que o instituto resvalasse para o sistema eremítico ou claustral, perdendo ou diminuindo assim

a feição de sociedade de vida no século e com o século (cfr. Pedro Leturia, *La hora matutina de meditación en la Compañia naciente,* AHSI, t. 3.º, pp. 47-108; I. Iparraguirre, *La Oración en la Compañia naciente,* AHSI, t. 25.º, pp. 459-86). Jerónimo Nadal, nas instruções de 1553 para as Províncias hispânicas, fazia ver que «el fin de la Compañia es procurar en el Señor nuestra salud y perfección de nuestras ánimas y intensamente la salud y perfección de las del projimo.... La oración y contemplación de la Compañia se ha de esfuerzar cada uno que se estienda a los ejercicios que trata» (MHSI — *Epistolae Nadal,* t. 4.º, pp. 671 e 681). Anos depois, em 1561, dirigindo-se aos jesuítas de Coimbra, exortava-os a trabalharem para que os leigos «procuren perfección; no que luego les hagamos frailes y que tengan perfección evangélica, sino que hagan *opus supererogationes*« (J. Nadal, *Pláticas espirituales .... en Coimbra,* p. 75), e advertia por outro lado que a regra inaciana «supone la vida activa con mortificar nuestras pasiones y andar en hospitales, y también contemplativa de oración, meditación y procurar la caridad y unión con Dios. Y asi, puesto que ayuda para la Compañia ser bueno en la vida activa, pero no basta para el fin, ni tampoco basta la vida contemplativa, pues nuestro fin es ayudar al prójimo. De suerte que releva tener la una y la otra vida, y paz en las cosas activas, y conjungir el fervor de la oración, y con esto se añade aún una virtud y facultad con que puedan deducir una y otra vida a la prática, instruiendo en la una y en la otra a uno y a otro, de manera que en ello imitemos a los obispos, en nuestra humildad y bajeza, cuyo propio es tener preeminencia en una vida y en otra con que puedan inducir todos a ellas conforme a mayor gloria de Dios» (*Idem,* p. 85). O mesmo ensinamento se nos depara na redacção das *Constituições* de c. 1552, a propósito do uso das mortificações pelos sacerdotes do instituto: «....se tenga advertencia que ni el uso demadiado destas cosas tanto debilite las fuerzas corporales y ocupe el tiempo, que para la espiritual ayuda de los projimos, según nuestro instituto, no basten, ni tampoco por el contrario haya tanta remisión en ellas, que se resfrie notablemente el espíritu y las pasiones humanas y bajas tomen contra él muchas fuerzas» (apud Leturia, *loc. cit.,* p. 92).

Este tópico, sem dúvida da maior importância numa sociedade trabalhada pelos ideais interioristas e activistas do erasmismo e da restauração católica, se suscitou apoios e adesões entre o laicado e os intelectuais esclarecidos, provocou também reacções pesadas nos meios extremistas da época (Vid. *supra,* pp. 171-72). E as reacções não indicam menos que as adesões a medida em que a linha espiritual do loiolismo se afastava da concepção monástica e formalista da prática religiosa. Melchor Cano, sempre em guarda contra as tendências pietistas da época, aproxima a con-

denação dos escritos de Crema do que ele chamava o processo de Santo Inácio por iluminado, e conclui: «Es gran locura en cosas nuevas y dudosas arrojarse los hombres a aprovecharlas y santificarlas dejando los caminos llanos y seguros que mil quinientos años ha la Iglesia ha tenido. Lo que yo puedo pedir a cualquier cristiano es que esté a la mira y abra los ojos sin cautivarse de nadie, sino con libertad, siguiendo la vida y doctrina de los santos, la cual siguiendo no puede errar» (apud F. Caballero, *ob. cit.*, p. 500). E um padre da Companhia nota que o ataque de Cano não ia pròpriamente dirigido contra os jesuítas em particular ou em geral, mas sim contra o espírito da Companhia: «.... no trata de nuestras costumbres, ni que en los particulares haya visto cosas de mal ejemplo: trata de la religión que es mala» (cit. de A. Astrain, *História de la Compañia en España*, t. 2.º, p. 76). O domínico não podia compreender que o instituto inaciano não tivesse coro, nem clausura, nem mais jejuns e asperezas corporais que o comum dos fiéis, e que no trato dos penitentes fosse de uma longa benignidade (*Idem*, t. 1.º, p. 236). Para ele, estes «religiosos que comunmente andan por esas calles como todos, y comen como todos» (MHSI — *Monumenta Ignatiana, Epistolae*, t. 2.º, p. 235) eram uma das causas da desorientação da Cristandade.

As reacções desfavoráveis ao instituto inaciano não vieram só do campo conservador; vieram também, pelo menos em Portugal, do campo erasmiano. A posição dos erasmistas filia-se, porém, em motivações visceralmente contrárias às da oposição conservadora. É o que na síntese espiritual inaciana há de formalismo religioso, de processos ascético-místicos, de sobrevivência congreganista, que suscita a sua atitude. E isso vê-se bem no caso particular das «eleições».

As «eleições» constituem a segunda semana dos *Exercícios* de Santo Inácio e o seu fim é conduzir o exercitante à escolha do estado de vida mais conveniente à sua salvação. Para entrar nelas, requer-se uma preparação especial, de que fazem parte a primeira semana de exercícios e um ciclo maior ou menor de conversações de exercícios durante as quais o director encaminha o dirigido para uma exacta valorização da perfeição evangélica e das suas exigências. Iniciada porém a semana das eleições, deve o director abster-se de forçar, seja em que sentido for, a escolha do exercitante, porque a eleição deve ser um negócio entre o homem e Deus.

Os erasmistas de Coimbra, tais como os de Paris e de Perúsia (MHSI — *Epistolae Mixtae*, t. 2.º, p. 257; *Chronicon Polanci*, t. 3.º, p. 48), viram nas eleições uma arma secreta dos jesuítas para vencerem a batalha das vocações, por assim dizer enfeitiçando os rapazes que deles se aproximavam. As divergências de João da Costa e Diogo de Teive com os do Colégio de Jesus não têm outra origem próxima,

embora as suas últimas raízes vão mergulhar mais fundo, no laicismo cristão que os opunha ao congreganismo e à piedade medieval (cfr. *Nota XI*, al. A, n.os 12 a 18; al. B, n.os 1 a 4). É possível que algumas indiscrições dos directores espirituais tivessem dado fundamento aparente à interpretação errónea das «eleições» pelos lentes do Colégio das Artes. Supomos existir um indício dessas indiscrições — fosse por se admitirem ao exercício pessoas sem preparação conveniente, fosse por falta de neutralidade do director durante o retiro — no seguinte passo de umas instruções de Santo Inácio para a Província portuguesa: «En dar las elecciones sería rarísimo, e con personas muy deseosas de letras, o de quienes no nos podría venir embarazo alguno; porque acaese, quando salen de los ejercicios y no han hecho todo el provecho que se esperaba, ser tentados y decir y publicar que nosotros los queríamos hacer pobres, moviendolos a pobreza y religión» (MHSI, *Monumenta Ignatiana, Epistolae*, vol. 12.º, p. 677). Mas as indiscrições são insuficientes para explicar a resistência dos bordaleses ao apostolado dos jesuítas, tanto mais quanto é certo que as cautelas de que Santo Inácio rodeou as «eleições» estão a mostrar que também no mundo, pelo menos que também fora da Companhia, se pode seguir o caminho da perfeição e que o mais importante no problema da vocação não é a escolha, mas o seu acerto (cfr. I. Iparraguirre, *Historia de la Prática de los Ejercicios de San Ignacio*, t. 1.º, pp. 192-216). A divergência, para além das «eleições», parece entroncar, portanto, no carácter tradicionalista que a Companhia tinha em muitos dos seus aspectos e na integração desta nas forças que defendiam o Papado e a Igreja e se empenhavam na contenção do criticismo erasmiano.

O instituto de Santo Inácio, apesar das reservas da esquerda e da direita, estava por mais de um lado à altura dos novos tempos. Piedade interior, piedade afectiva, piedade sacramental, piedade ascética, piedade ordenada à acção — eis quatro notas fundamentais da piedade jesuítica, que a distinguem da piedade formalista e monacal e a tornaram apta ao activismo da sociedade renascentista e ao personalismo característico da cultura humanista.

2 — A articulação dos elementos afectivos com os elementos doutrinais foi de uma extrema sabedoria na Companhia de Jesus, pois concordou superiormente as tendências que vinham do evangelismo e as que eram apostoladas pelos espirituais italianos e nórdicos. O Padre Jerónimo Nadal deixou ver claramente o alcance desta articulação, por volta de 1555, na resposta a um dos lugares-tenentes de Melchor Cano, Fr. Tomás Pedroche, da Ordem de S. Domingos. Não atingem o espírito da sociedade inaciana — escrevia ele — «los teologos que de tal manera se sumergen

en la especulación, que no dejan lugar alguno a la devoción ni al espíritu ni a los sentimientos espirituales .... Si aún en las demás ciencias es necesario el espíritu, quién llamará teólogo a quien lo sea sólo en la especulación y no lo sea en el sentimiento cordeal del espiritu que entiende en todas las cosas?.... Me dirás que esto es cosa rara [hoy dia]. Pero fué frequentisimo en la Iglesia [primitiva] y debe ser usadisimo puesto que lo propone en todas partes la Escritura y lo predican los santos. Nosotros, los que vivimos en la Compañia, podremos no alcanzar este genero de teologia, pero debemos aspirar a él y afanarnos por conseguilo, porque ese es nuestro instituto» (MHSI — *Monumenta Ignatiana, Fontes Narrativi,* t. 1.º, p. 322; cfr. Nadal, *Pláticas Espirituales en Coimbra,* p. 125, n.º 5).

A teologia afectiva de que nos fala Nadal contém ressonâncias inconfundíveis de erasmismo e pietismo e está em correspondência perfeita com a espiritualidade interiorista que, pelos Exercícios e outros meios apropriados, os jesuítas procuravam implantar entre os portugueses. Sem diminuirem de qualquer maneira a importância das práticas litúrgicas e devocionais ordinárias, orientavam os fiéis no sentido de uma piedade em que o culto e as observâncias exteriores eram suplantados, ou melhor dizendo, tonificados pela intensidade da vida sacramental, pela mortificação das paixões e pela oração mental. Longe de se proporem simplesmente acrisolar a piedade tradicional, mantendo a separação entre piedade monástica e piedade popular, eles empenhavam-se, pelo contrário, na sua renovação, como meio de produzir nos indivíduos uma *mira mutatio* (MHSI — *Chronicon Polanci,* vol. 1.º, p. 94), uma transformação interior, que os fizesse renascer não só para uma nova vida, mas também para um novo ideal de vida. E esta transformação, que tanto impressionou os lentes do Colégio das Artes, foi uma das causas da sua indisposição com os filhos de Loiola. E foi também um dos motivos de suspeita contra eles por parte do sector reaccionário, anti-místico e anti-iluminista, da sociedade portuguesa.

A espiritualidade inaciana dava um lugar de primeiro plano à oração mental. O Padre Jerónimo Nadal vincou essa nota com a devida energia nas suas exortações de 1561 aos jesuítas de Coimbra. «La oración — dizia ele —, como dicen los Doctores, es de dos maneras: una es la elevación del entendimiento a Dios, de nos tratando con la mente en Él ....; [la otra es] petición .... La [oración] vocal es cosa que mucho debemos desear, y yo más la desearia que la otra, siendo perfecta. La vocal para que sea buena debe conjungirse con la mental» (*Pláticas Espirituales cits.*, pp. 180 e 189). Mas a oração, sobre dever se feita principalmnete em espírito, devia também repousar mais no movimento dos afectos que nos voos do entendimento: «.... El acto grande que quiere la oración es la voluntad, ultra del entendimiento.... Si

queremos aprovecharnos en la oración, hemos de ejercitarnos en esto que aprovechó ya a muchos, y que es no trabajar tanto en hacer actos del entendimiento, sino darse a los actos de voluntad y afecto» (*Idem,* pp. 186 e 199).

3 — A espiritualidade da Companhia de Jesus e a sua força de renovação seriam incompreensíveis, se não as considerássemos na perspectiva da vida sacramental (confissão e comunhão) e da mortificação das paixões, de que elas são indissociáveis. A comunhão frequente e os actos de penitência eram elementos essenciais da vida espiritual das pessoas que recebiam Exercícios ou direcção dos jesuítas, como por mais de uma vez se tem acentuado ao longo deste livro. [O confronto das redacções de 1550, 1551 e 1553 das *Constituições,* na parte referente aos escolares, reproduzidas pelo P. Leturia, *La hora matutina de meditación cit.,* pp. 89-91, deixa ver a rapidez com que a doutrina da comunhão frequente abriu caminho nos círculos inacianos (V. também J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus,* pp. 367-74). O confronto deixa ver igualmente que as mortificações, tendo embora o lugar principal nos primórdios da vida espiritual, nos dois anos de noviciado, quando se faz a educação da vontade e das potências inferiores da alma, representam um papel de base nos próprios exercícios dos sacerdotes formados. A redacção do cap. 3.º da parte 6.ª das *Constituições,* de c. 1552, apud Leturia, *ob. cit.,* pp. 91-92, põe assim o problema: «.... no se les da otra regla .... en la corporal ejercitación de ayunos, vigilias y otras asperezas y penitencias, sino lo que la discreta caridad les dictare»]. A importância das mortificações na espiritualidade inaciana foi, mesmo, exagerada por alguns dos seus expoentes ou militantes mais representativos. S. Francisco de Borja, que desde a conversão em 1539 dava mostras de grande inclinação para a vida eremítica, austera e contemplativa, ainda tentou fazer vingar na Congregação Geral de 1558 um espírito rigorista que não anda muito longe do que então caracterizava os capuchos (cfr. A. Astrain, *ob. cit.,* vol. 2.º, pp. 445-47). E o seu companheiro e correligionário, P. Bartolomeu de Bustamante, menos sensível do que ele às observações de Loiola e Laínez, insistiu por mais alguns anos na mesma directriz, multiplicando as observâncias e singularidades ascéticas nos estabelecimentos da Andaluzia, orientação em que foi acompanhado, até cerca de 1570, por outros superiores, especialmente nas províncias de Toledo e de Castela (cfr. A. Astrain, *ob. e vol. cits.,* pp. 447-63; R. García-Villoslada, *El Padre Juan de la Plaza y el B. Juan de Ávila,* Maestro Ávila, t. 1.º, pp. 429-42). Fora da Espanha, não faltaram também manifestações de teor análogo, só vindo a unificar-se as práticas, segundo a mente do Santo Fundador, no tempo do Geral Aquaviva.

A tendência rigorista e contemplativa de certo sector do loiolismo prende-se, ao mesmo tempo, com a piedade e o modo de ser particular da corporação e com as sugestões ou pressões do meio ambiente. O iluminismo e as incidências da espiritualidade erasmiana impunham, como de regra, uma valorização notável dos factores ascéticos, e pressão idêntica era exercida pela concorrência das reformas monásticas e conventuais, principalmente as da observância domínica e do capuchismo franciscano. Nada de extraordinário que as forças de fora produzissem acentuações exageradas nas correntes de dentro, umas vezes para corresponder às suas tendências salutares, outras para as corrigir e outras ainda para as suplantar no seu próprio terreno. A experiência ensina que estas reacções de motivação ambiencial são pouco menos que inevitáveis. Mas o impulso mais forte que movia alguns jesuítas em sentido contemplativo e rigorista, promanava da dinâmica específica da Sociedade de Loiola.

Num instituto ordenado à acção, a obediência e a plenitude do espírito têm uma função primordial. Ora a obediência inaciana não se inspira em paradigmas militaristas, como tantas vezes se tem dito, mas sim num princípio ascético, tradicional no monaquismo, a eficácia da obediência como meio de perfeição pessoal, e num princípio orgânico, íamos a dizer místico, que é a preservação da unidade da Companhia e a adequação desta à finalidade apostólica de que tira a razão de ser (cfr. M. Olphe-Galliard, *La lettre de Saint Ignace de Loyola sur la vertu d'obéissance,* RAM, t. 30.º, pp. 7-28; Pierre Blet, *Note sur les origines de l'obéissance ignatienne,* Gregorianum, vol. 25.º, pp. 99-111, e *Les fondements de l'obéissance ignatienne,* AHSI, t. 25.º, pp. 514-38). O duplo fundamento espiritual da obediência supõe uma mortificação, tão completa quanto possível, das paixões, pois sem a perfeita abnegação do espírito, cuja raiz é a abnegação exacta da vontade, será difícil ver em cada momento no superior, não o homem, mas o representante de Deus, e estar disponível para obedecer sem ira, nem reserva, nem ressentimento, como tantas vezes o inculcou o Santo Patriarca aos de Portugal (MHSI — *Monumenta Ignatiana, Epistolae,* vol. 1.º, pp. 690-92; vol. 3.º, pp. 501, 502 e 506-507). [O relevo conferido às mortificações durante o noviciado — veja-se, por exemplo, Astrain, *ob. cit.,* t. 2.º, pp. 403-12 — deriva simultâneamente da importância geral da redução das paixões na vida devota e da necessidade de habituar o noviço a ver em Deus todo o superior, seja o Geral, seja o cosinheiro a quem ajuda]. Além disso, era ensinamento do Padre de Loiola, aliás em concordância com a lição permanente da espiritualidade cristã, que a oração e a mortificação deviam andar estreitamente unidas, difìcilmente podendo manter-se numa quem se descuidasse na outra. «Un verdadero mortificado bástale

un quarto de hora para se unir con Dios en oración» (MHSJ — *Monumenta Ignatiana, Fontes Narrativi,* t. 1.º, pp. 676-77). Por outro lado, o oração e, mais especìficamente, a oração mental, é a fonte onde se purificam e tonificam as forças da alma para o apostolado (Olphe-Galliard, *La vie apostolique et l'oraison de la Compagnie de Jésus,* RAM, t. 25.º, pp. 408-25). A actividade apostólica alimenta-se das energias acumuladas na alma pela oração. Daqui a pôr no primeiro elemento o acento tónico do complexo oração-apostolado vai só um passo e é quase uma tentação dá-lo.

Santo Inácio ensinou constantemente, e essa é uma das novidades primordiais do seu instituto, que a oração do jesuíta deve ser ordenada fundamentalmente à vida apostólica, ocupando a fruição contemplativa o lugar de meio em vista de um fim. Como diz o Padre Jerónio Nadal, «el sentimiento de la oración y afecto della que inclina à recogimiento y solitud no necesaria, no parece ser propia oración de la Compañia, sino aquel que inclina al ejercicio de su vocación y ministerio» (cit. de Astrain, *ob. cit.,* t. 2.º, p. 443). Na prática, porém, o meio prevaleceu algumas vezes, principalmente na Espanha, sobre o fim. O inicial foco do eremitismo jesuítico foi o colégio de Gândia, no tempo em que S. Francisco de Borja ali residiu; mas outros estabelecimentos que depois se lhe juntaram, podiam medir-se com ele no apego a essa orientação. A sua origem mana do entusiasmo pela oração mental que vigorava entre os discípulos de Loiola (o Fundador nunca precisou de animar os padres espanhóis neste capítulo, bem pelo contrário), dalgumas interfererências franciscanas e das leituras espirituais.

O relevo dado à oração, estimulado pelas tendências gerais da espiritualidade peninsular nesta época [Fr. Luís de Granada, *Libro de la Oración,* ed. de 1556, p. 230, dizia «que todo lo que es menos de hora y media o dos horas, es corto plazo para la oración»], veio a traduzir-se, através de discussões e oposições mais ou menos acaloradas, na regra da hora diária de meditação, que devemos considerar definitivamente implantada desde a Congregação Geral de 1581 (Vid. Pedro Leturia, *La hora matutina de meditación en la Compañia naciente,* AHSI, vol. 3.º, pp. 50-108). Alguns padres, como Francisco Onfroi, pensavam que a oração mental que não durasse mais de duas horas não podia ser boa (MHSI — *Epistolae Mixtae,* t. 1.º, p. 467); e outros, entre os quais parece contar-se o próprio S. Francisco de Borja, entendiam que, além de ser necessário aumentar o espírito para o conservar, «era una verguenza responder a quien nos lo preguntase, que no teníamos en todo el dia sino una hora de oración» (MHSI — *Monumenta Ignatiana, Scripta,* vol. 1.º, p. 250). A presença de Fr. Juan de Tejeda em Gândia e de dois noviços de primitiva formação capucha,

Bautista de Barma e Juan Gamero, era um incitamento ao espírito de recolecção que lá se desenvolveu (MHSI — *Monumenta Ignatiana, Epistolae,* t. 2.º, pp. 43 e 65; *Sanctus Franciscus Borgia,* t. 2.º, p. 546; *Epistolae Mixtae,* t. 1.º, pp. 467-74; Astrain, *ob. cit.,* vol. 2.º, p. 417). Combinada com a leitura de obras como a *Via Spiritus* (cfr. E. Asencio, *El erasmismo y las corrientes espirituales afines,* RFE, vol. 36.º, pp. 81-83; P. Sainz Rodriguez, AHSI, vol. 23.º, pp. 357-66) acabou por lhe dar acentuações a que não são estranhas uma certa passividade espiritual e um certo visionarismo. Brotava desta disposição das almas, que ao mesmo tempo era por ele influenciada, o atractivo da cartuxa sobre muitos jesuítas, talvez até sobre S. Francisco de Borja, que levou Santo Inácio e seus imediatos sucessores a procurarem a revogação da faculdade dada aos jesuítas de passarem aos cartusianos (cfr. Charles van de Vors, *La Compagnie de Jésus et le passage à l'Ordre des Chartreux,* ASHI, t. 23.º, pp. 11-28). Um contemporâneo, escrevendo para os superiores romanos, define-os assim: «Hay algunos, y de los más antíguos de religión y que han sido superiores...., que no arrostran a otra cosa sino a su celda y libros, nunca confesando a persona alguna, ni predicando, ni encargándose de negócio alguno o con mucha dificultad. Estos con su autoridad y ejemplo hacen mucho mal, porque no faltan muchos que los quieren imitar, y a estos que los imitan los llaman los recolectos...., y a mi me parece que esto es criar espiritu de cartujos y hacer secta en la Compañia» (cit. de I. Iparraguirre, *Historia de los Ejercicios,* vol. 2.º, p. 482).

Caso típico desta corrente desviacionista é o Padre André de Oviedo, que veio a morrer Patriarca da Etiópia. Admitido à Companhia em Roma (1541), passou cerca de ano e meio (Fevereiro de 1544 a Agosto de 1545) no Colégio de Jesus de Coimbra, onde conviveu com Francisco Onfroi, ali chegado um ou dois anos antes e seu companheiro na fundação do Colégio de Gândia (Astrain, *ob. cit.,* vol. 1.º, pp. 209 e 273-75; F. Rodrigues, *História da Companhia,* t. 1.º, vol. 1.º, pp. 322-25). Sob a influência de Tejeda, deixou-se atrair pelas seduções da vida contemplativa, praticando por várias horas ao dia a oração mental e pretendendo alcançar permissão de Santo Inácio para viver como eremita (cfr. MHSI — *Epistolae Mixtae,* t. 1.º, pp. 440-42, 467-75 e 495-96, e t. 2.º, p. 115; *Chronicon Polanci,* t. 1.º, p. 313). As advertências directas ou indirectas de Santo Inácio e do secretário Polanco e as observações de S. Francisco de Borja mostraram-lhe, porém, com toda a clareza que a espiritualidade eremítica era coisa diferente da espiritualidade inaciana em que oração e mortificação se ordenam à actividade apostólica e em que o estudo, o apostolado e outras obras têm valor de oração (cfr. MHSI — *Monumenta Ignatiana, Epistolae,* t. 2.º, pp. 11, 43 e 494; *Sanctus Franciscus Borgia,* t. 2.º, p. 566).

4 — Uma peça mestra da piedade e acção dos jesuítas foram os exercícios espirituais, tais como Santo Inácio os concebeu. O livro dos *Exercícios*, a princípio reservado ao uso interno e de alguns escolhidos, entrou no domínio público mais depressa do que a Companhia desejava, pelo grande interesse que a prática dos seus ensinamentos tinha despertado entre intelectuais e pessoas devotas. A sua história bibliográfica não é, contudo, um índice suficiente da sua divulgação, pois as primeiras edições foram feitas sob as vistas da Sociedade de Jesus e para consumo dos seus membros (Vid. I. Iparraguirre, *ob. cit.*, t. 1.º, pp. 158-63), só penosamente alcançando as pessoas de fora. Os *Exercitia Spiritualia* são a alma do apostolado inaciano e permitem-nos ver, por si sós, até que ponto o loiolismo era uma piedade interior e voltada para o século. O activismo jesuítico e a sua espiritualidade afectiva e unitiva têm neles uma força propulsora insuperável.

Os *Exercícios* de Santo Inácio são um livro de tipo diferente dos grandes tratados ou sermões de Rusbróquio, Ryckel e Taulero, porque, tendo embora uma teologia implícita, não fazem uma construção teológica nem dela se servem ostensivamente para a direcção das almas. Os seus ensinamentos situam-se no campo da ascética e não da mística, o que não quer dizer que não sejam susceptíveis, que não atraiam mesmo um prolongamento místico. O elemento especulativo e sistemático dos mestres do Norte cede aqui o passo a uma exposição afectiva e prática. Por este lado, têm pontos de contacto evidentes com a «devotio moderna» e, de um modo geral, com os pioneiros da meditação metódica. No tom afectivo, estão até de acordo com a tendência dominante da espiritualidade do século XVI, desde Ossuna e Luís de Blois a Erasmo e Serafino de Fermo. E no carácter prático, não se afastam do objectivo dos numerosos exercitatórios que nesta época se divulgaram, como os de Garcia de Cisneros, de Ludovico Barbo, de Nicolau Ésquio e do Pseudo Taulero. A técnica imaginativa do autor, pelo menos nos exercícios da primeira semana, prolonga, de certo modo, o processo das *Meditationes de Vita Christi* e da história célebre de Ludolfo de Saxónia (ainda que hoje se comece a suspeitar que a *Vita Christi* lida por Inácio em Monserrate foi a de outro cartusiano, Fr. Juan de Padilla — cfr. J. Tarré, *El Retablo de la Vida de Cristo*, AHSI, t. 25.º, pp. 243-53). Com tudo isto, o livrinho do Patriarca de Loiola impõe-se aos nossos olhos por uma forte originalidade. É exactíssimo o que se escreveu no prólogo da sua primeira edição: que o Santo o compôs, movido «mais da experiência interior do seu peito e da interior unção do Espírito Santo, que dos livros». A originalidade está em que o autor, diversamente de Hárfio no *Directorium Aureum*, ou do Pseudo-Taulero nas *Instituciones Divinas*, ou de Kempis, Zutphen, Mombaer e de toda a escola da devoção moderna, não pára na edifi-

cação pessoal dos exercitantes nem pretende orientá-los no sentido das práticas contemplativas ou introduzí-los nas alturas da mística. O seu objectivo é movê-los à ascética da santidade no estado de vida em que se encontrem, e, quando se incorporem na Companhia de Jesus, a uma existência de apostolado no mundo. Piedade e caridade, oração e acção, constituem factores indissociáveis de uma vida única postulada pelo dinamismo interno dos *Exercícios.*

A formação da ideia da Companhia de Jesus, com a característica militante que já lhe conhecemos, acompanhou passo a passo a estruturação dos *Exercícios* no espírito de Loiola (cfr. Pedro Leturia, *Los Ejercicios de S. Ignacio y la fundación de la Compañia,* AHSI, t. 10.º, pp. 19-59; A. Codina, *Los Ejercicios y las Constituciones de la Compañia,* Manresa, t. 8.º, pp. 133-47 e 245-62; José Calveras, *La ilustración del Cardoner y la Compañia,* AHSI, t. 25.º, pp. 27-54). E por outro lado, os exercícios espirituais completos eram reservados a muito poucas pessoas — àquelas que tinham dado prova de capacidade para transitarem da simples conversão à vida devota (ao alcance de todos os cristãos de boa vontade) às formas superiores de devoção ou de vida. O comum dos fiéis devia receber sòmente os exercícios da primeira semana. Inácio distingue nìtidamente o campo da ascética, e até as fases finais da via ascética, do campo da mística — e isso permitiu-lhe evitar o equívoco do universalismo místico, corrente entre os seus antecessores e ainda em muitos contemporâneos.

5 — Os jesuítas foram persistentemente acusados, sobretudo na Espanha, de cúmplices do iluminismo. Os seus porta-vozes repudiaram sempre a acusação — e nós estamos hoje habilitados a dizer que ela nasceu de um simples desencontro de perspectivas.

As acusações de iluminismo formuladas contra a Companhia filiam-se geralmente nos seguintes factores: noção errada da doutrina da Companhia; noção errada das doutrinas do iluminismo; camaradagem e simpatia de alguns inacianos pelo pietismo de inspiração nórdica; afinidades dos iluminados com o pietismo. O pietismo era, pois, o traço de união entre jesuítas e iluminados. E é ele que explica não só a autoridade de que Granada, Carranza, Fr. Juan de la Peña, etc. gozavam junto de uns e de outros, mas também o influxo exercido pelo pietismo de inspiração franciscana em muitos inacianos.

O rápido crescimento da Companhia na Península Ibérica foi causa de desvios espirituais que as advertências continuadas de Loiola e o esforço aturado dos comissários e visitadores romanos levaram algum tempo a corrigir (cfr. I. Iparraguirre, *Historia de los Ejercicios,* vol. 2.º, pp. 476-94). A tendência para a sobrevaloriza-

ção da oração mental e dos processos afectivos foi um desses desvios, por sinal daqueles que a ouvidos suspicazes podiam soar a deixamento e figurar-se um indício de iluminismo. Pensava nele, julgamos nós, Melchor Cano, em 1557, ao escrever as seguintes linhas ao confessor de Carlos V: «Yo hasta ahora imaginaba que la gracia no destruía la naturaleza, sino la perfeccionaba, y que los ejercicios de cristiano no quitaban el ser de caballero al que los hacía, antes, si era señor, le hacían mejor señor, y si rey, mejor rey.... Una de las causas que me mueven a estar descontento destos Padres teatinos es que à los caballeros que toman entre manos, en lugar de hacellos leones, los hacen gallinas, y si los hallan gallinas, los hacen pollos» (apud F. Cabellero, *Vida de Melchor Cano,* p. 526). E o relevo dado à interioridade no instituto inaciano, particularmente entre os mais inclinados ao eremitismo, também podia ser havido pelos propugnadores da piedade monástica e popular como um sintoma de preferências iluministas. «San Ignacio — dizia Fr. Tomás de Pedroche num libelo anti-jesuítico — ....más de la experiencia interior de su pecho y de la interior unción del Espiritu Santo que no de los libros sacó y compuso estos ejercicios y documentos espirituales. Lo cual sabe y no poco a la fuente de los dejados y alumbrados, los cuales, lejado y pospuesto lo revelado en los libros, se remiten y entregan a lo que el espiritu les dice dentro de su pecho y tienen por cosa infalible que siempre les habla el espiritu de Dios» (apud MHSI — *Chronicon Polanci,* t. 3.º, pp. 504-505). A preferência que se dava, não raro, à oração de quietude e às comunicações sobrenaturais, justificava de certa maneira o alvoroço de Pedroche.

Os polemistas anti-inacianos escreviam e julgavam à luz de uma concepção integrista, alarmada pelas infiltrações da espiritualidade luterana na Península e, sobretudo, pelo perigo que a divulgação do erasmismo e do iluminismo lhes parecia representar para a ortodoxia católica. O anelo profundo de interioridade, o desejo de sentir a presença de Deus e de contactar directamente com Ele, o apreço pela oração mental, o princípio do amor divino desinteressado, o retiro em que se davam os exercícios — eram comuns a erasmianos, iluminados e jesuítas, e constituem a própria essência do pietismo. Os integristas não podiam convencer-se que, por trás destas manifestações, não andasse a mística iluminada, e daí que, a despeito das evidências em contrário, insistissem em acusar de iluminismo os filhos de Loiola. Fr. Alonso de la Fuente, no *Memorial de los alumbrados d'Estremadura,* deixa ver até onde iam as suas prevenções em passos como este: «Volviendome a la Orden de los Teatinos, entendiendo de ellos que comunicaban en esta secta [de los alumbrados], me decia el espiritu con gran seguridad .... que, si lo eran, como yo presumía, la Sede Apostolica había de condernalos. Esta fué la causa que, en el discurso de mi pre-

dicación, fuí siempre buscando e inquiriendo si era verdadera aquella condicional y si era toda una doctrina la de los alumbrados e la de los teatinos ...., y quiso Dios que, buscando esta verdad, allé lo que no quisiera» (RABM, vol. 10.º, pp. 64-65). E numa exposição inédita, de 26 de Março de 1579, para «los PP. Maestros de Coimbra y las Inquisiciones del Reino», oferece-nos este quadro dos retiros espirituais: «Despues que han comenzado sus Ejercicios de oración les perguntan [los directores] si han visto algo, y si dicen que no, se contristan y les prometen que adelante han de ver y sentir, y, en efecto, vienen a sentir por este médio infinidad de operaciones de arte magica que .... en esta secta se venden por obra del Espíritu Santo» (cit. de I. Iparraguirre, *Historia de los Ejercicios*, vol. 2.º, p. 407). Incompreensão semelhante se patenteia em certos conceitos que atribui à doutrina jesuítica. Por exemplo: «*Consolación divina* — En esta doctrina es una alegria sensible tan fuerte y tan notable, que algunas veces provoca a bailar y dar saltos, y dura mucho tiempo.... *Sentimiento divino* — Según esta doctrina, es un movimiento sensible que viene con inmutación corporal y calor sensible tan fuerte en algunas personas, que las quema y abrasa como una calentura» (*idem*, p. 409).

Seria erróneo ver nas acusações de iluminismo feitas aos jesuítas só a incompreensão e a mentalidade integrista de Cano e seus acólitos. As conexões com um sector franciscano relacionado com os iluminados, de que vimos um exemplo no Colégio de Gândia, reforçavam a fama que na Península tinha sido criada a Santo Inácio pelas dificuldades que teve com o Santo Ofício. S. Francisco de Borja, na primeira fase do seu itinerário religioso, não esteve isento de influências espirituais deste franciscanismo. E as leituras em voga eram de molde a suscitar exageros e desvios de má aparência. Pertencem a este número as manifestações de visionarismo que alarmaram alguns superiores e que levaram à Inquisição um grupo de mulheres maiorquinas, antes dirigidas pelos jesuítas (cfr. Iparraguirre, *ob. e vol. cits.*, pp. 492-93).

Sabemos já que entre as leituras do Colégio de Gândia figurava a *Via Spiritus* de Fr. Bernabé de Palma (cfr. Pedro Leturia, *Lecturas espirituales de los jesuítas en el siglo XVI*, AHSI, t. 23.º, pp. 79-82). Lia-se também o *Directorium aureum contemplativorum* de Hárfio, talvez pela edição de Colónia, de 1538 (cfr. P. Leturia, *Lecturas asceticas entre los jesuitas del siglo XVI*, pp. 13-14). Noutros estabelecimentos, estavam em uso os escritos de Savonarola e Taulero, os tratados de Rusbróquio, algumas obras de Raimundo Lulo, o livro de Santa Ângela de Foligno, as *Revelações* de Santa Brígida, o *Liber spiritualis gratiae* de Santa Matilde, o *Rosetum* de Mombaer, os *Abecedarios* de Ossuna, etc. (P. Leturia, *Lecturas ascéticas entre los jesuítas del siglo XVI*, pp. 10-11 e 14-27; *Lecturas espirituales de los jesuítas en el siglo XVI cit.*, pp. 112-13).

S. Bernardo, S. Boaventura e outros expositores da escola franciscana gozavam também de grande interesse.

Santo Inácio, receando ou verificando o perigo da frequência destes autores, começou desde cedo a pôr de sobreaviso os seus religiosos contra ele. Em 1549 observava a S. Francisco de Borja que nem tudo era ouro de lei em Hárfio (MHSI — *Monumenta Ignatiana, Epistolae,* t. 12.º, p. 650). E quanto a Savonarola, depois de uma neutralidade inicial, admitiu a existência de dúvidas legítimas sobre a sua doutrina, mandando queimar em 1553 os espécimes da casa de Roma e interditar a leitura nas restantes (Mario Scaduto, *Laínez e l'Indice del 1559,* AHSI, t. 24.º, pp. 7-16). A grande depuração — que também atingiu Erasmo, Vives e alguns clássicos, já em crise dentro da Companhia desde vinte anos atrás — veio a ser feita no tempo do Geral Mercuriano e abrangeu, além de Taulero e Hárfio, Rusbróquio, Mombaer, Alfonso de Madrid (*Arte para servir a Dios*), Raimundo Lulo, Suso, Santa Gertrudes, Santa Matilde «et alia huiusmodi» que, embora talvez pios, *tamen instituti nostri rationi minus videntur congruere.* [A ordenação, de 21 de Março de 1575, foi publicada por Leturia, *Lecturas espirituales cits.,* pp. 105-106]. O Padre António Cordeses, aplicando a ordenação à Província de Toledo, ampliou-a a Santa Ângela de Foligno, Santa Brígida, Savonarola, Ossuna e S. João Clímaco (cfr. a circular de 575, apud Leturia, *ob. cit.,* pp. 112-13). Embora sem menção expressa, devem considerar-se incluídos nos preceitos de Cordeses os escritos de Hárfio, Serafino de Fermo, Battista de Crema, Catarina de Génova, etc., visto prescrever que «el catálogo de los libros prohibidos en España se observe, y no se demande licencia ninguna para usar de los tales libros, ni la licencia del Papa se estienda a los tales».

6 — Os jesuítas tiveram desde a sua chegada (Abril-Junho de 1540) o melhor acolhimento em Portugal. Chamou-os a Lisboa D. João III por indicação de Diogo de Gouveia Senior, que lhos apontara como instrumentos de primeira qualidade para as missões do ultramar, pois era intenção deles «irem a Jerusalem não só pela romaria mas por verem se podiam converter mouros» (carta de 17 de Fevereiro de 1538, apud F. Rodrigues, *O Dr. Gouveia e a entrada dos jesuítas em Portugal,* in Brotéria, vol. 2.º, pp. 270-72; *Corpo Diplomático,* vol. 4.º, pp. 104-105). Não tardou porém a modificar-se a ideia primitiva do Rei. As informações mandadas de Roma por D. Pedro de Mascarenhas — que pôde apurar ser a sua vocação não a de simples apóstolos dos infiéis, como Gouveia supunha, mas a de renovadores convictos da sociedade cristã — foram depois confirmadas de viva voz pelo embaixador, no seu regresso à Corte, em Junho de 1540 (*Corpo Diplomático,* vol. 4.º, pp. 291-92; F. Rodrigues,

História da Companhia, t. 1.º, vol. 1.º, pp. 212-15), e o próprio Soberano pôde verificar, através das palavras e acções dos companheiros de Loiola, que espírito era o deles (cfr. MHSI — *Epistolae Xaverii*, t. 1.º, pp. 33-36, 41-44, 49, 61-63, 78-79 e 82). Com a simpatia que o irenismo então lhe inspirava e com o interesse que a restauração católica lhe merecia, fácil lhe foi compreender a importância do novo instituto para a sedimentação de ideais religiosos e culturais que lhe eram caros. Aliás, personagens e conselheiros que acatava, como Fr. Luís de Montoia, Fr. Francisco de Vila Franca, Martim de Azpilcueta Navarro, Francisco de Monzón, etc. eram-lhes também favoráveis e pareciam abundar no mesmo pensamento. Por isso, S. Francisco Xavier, menos de um mês após o desembarque na Corte, escrevia para Roma: «Procuran acá muchas personas conocidas nuestras de impedir nuestra partida para las Indias, pareciéndoles que acá haremos más fruto en confesiones, particulares conversaciones, Ejercicios Espirituales, en ministrar los sacramentos y exhortando las personas a las frequentes confesiones y comuniones, y en predicar, que si fuésemos a las Indias» (MHSI — *Epistolae Xaverii*, t. 1.º, p. 42).

A acção da Companhia de Jesus, até cerca de 1555, visou principalmente a classe dirigente. Só depois daquela data, com o aumento do número de obreiros, pôde dar ao apostolado popular um relevo compatível com o fim do instituto. Em Lisboa, era a Corte que absorvia o grosso das suas actividades. D. João III encarregou-os, logo desde a primeira hora, da formação religiosa dos Moços Fidalgos da Regra [os documentos não são bem explícitos, mas combinando as indicações de Xavier, *Epistolae*, vol. 1.º, pp. 35, 41 e 62, com o «Rol dos moços fidalgos que aprendião a ler, escrever e latim, feito em 10 de julho de 1556», apud *Boletim da 2.ª classe da Academia das Ciências de Lisboa*, t. 9.º, pp. 338-41, julgamos ser destes que se trata] e em 1563 tomaram conta da sua própria educação literária, substituindo Diogo Sigeu e outros mestres seculares (cfr. F. Rodrigues, *ob. cit.*, t. 1.º, vol. 2.º, pp. 483-85). Depressa passaram a ocupar-se também dos Moços da Câmara, a quem confessavam aos sábados, e de muitos cavaleiros e damas que dirigiam espiritualmente no confessionário e em práticas semanais nos Paços da Rainha (cfr. F. Rodrigues, *ob. cit.*, t. 1.º, vol. 1.º, pp. 298-99, e vol. 2.º, pp. 482-83; MHSI — *Monumenta Ignatiana, Fontes Narrativi*, p. 230). O Colégio de Santo Antão, por esse tempo uma simples casa de ministérios, tornou-se dos mais importantes centros de piedade da capital, sendo frequentado por grande número de cortesãos de todas as idades. O mesmo sucederia, um pouco mais tarde, com a Casa Professa de S. Roque, fundada em 1553 e onde acorria, no dizer de D. Gonçalo da Silveira, «muita gente nova, nobre e real» (MHSI — *Litterae Quadrimestres*, t. 3.º, p. 544).

Em Coimbra, dedicaram-se principalmente ao apostolado da mocidade académica. A vida e doutrina dos religiosos causou impressão desde o início (Junho de 1542) — mas em muitos uma impressão desfavorável (cfr. F. Rodrigues, *ob. cit.*, t. 1.º, vol. 1.º, pp 329-30). A afirmação do reitor da Universidade, D. Bernardo da Cruz, logo em Agosto, de que «todos estão deles muito edificados» (MHSI — *Epistolae Mixtae*, t. 5.º, p. 630), é manifestamente exagerada. Certo é, no entanto, que depressa se viram aplaudidos por alguns lentes e estudantes, bem que combatidos e suspeitados por não poucos regulares e, mais tarde, por muitos professores do Colégio das Artes. A concorrência do elemento escolar aos actos de piedade que eles promoviam foi crescendo com o tempo (MHSI—*Epistolae Mixtae*, t. 1.º, p. 232; *Litterae Quadrimestres*, t. 2.º, pp. 229, 370, 693, e t. 5.º, pp. 895-96; *Chronicon Polanci*, t. 3.º, pp. 413 e 502); e as vocações cada vez mais numerosas de estudantes ilustres pelo sangue ou pelo talento provam a eficácia da sua acção no meio universitário (cfr. F. Rodrigues, *ob.* e *vol. cits.*, pp. 313-19).

Partindo de Lisboa ou de Coimbra, alargaram os jesuítas a sua acção gradualmente, atingindo primeiro as localidades circunvizinhas daquelas cidades e depois o interior do país. Nas cidades principais, realizavam conferências seguidas de Sagrada Escritura para os membros do clero e outras pessoas cultas (Vid. supra, *Nota VII*, n.º 2) e ministravam o ensino da doutrina cristã a crianças, jovens e adultos.

O fruto do apostolado inaciano sobressaía por mais de uma maneira reveladora da sua importância para os objectivos da Restauração Católica. Unânimemente o reconheceram as mais altas esferas da nação em 1555, por ocasião das censuras da Sorbona ao instituto de Loiola (cfr. F. Rodrigues, *ob. cit.*, t. 1.º, vol. 2.º, pp. 620-32). Um dos inquisidores de Lisboa, Pedro Álvares de Paredes, dizia «que estes Padres são muito necessários à Igreja de Deus, *maxime* em tempos tão perigosos, por sua sincera vida e pelo bom exemplo que com sua doutrina contìnuamente dão.... São muito úteis à república e a este reino, onde em esta cidade de Lisboa, Coimbra e Evora com diligencia se exercitam em ensinar letras latinas e gregas e outras ciências, e assim aos sacerdotes o que pertence para exercitar seu ofício sacerdotal, especialmente aos que têm cura de almas» (MHSI—*Monumenta Ignatiana, Epistolae*, vol. 12.º, pp. 602-609). E o senado escolar de Coimbra reconhecia «serem os estudantes desta Universidade mais frequentes e fervorosos em se confessar e receber o Santíssimo Sacramento da Eucaristia, depois que a Companhia teve casa e assento nesta cidade.... Vemos [outrossim] o exercício que tem de ensinar os meninos em bons costumes e os estudantes em letras e virtude» (*Idem*, pp. 606-607).

A intensificação da vida sacramental foi um dos resultados mais notórios do

ministério jesuítico. Os documentos permitem-nos acompanhar de perto o esforço desenvolvido em Lisboa, Coimbra e outras localidades, para levar as pessoas a receberem com frequência a Sagrada Comunhão, nos anos de 1542 a 1556 (cfr. MHSI — *Epistolae Xaverii*, t. 1.º, pp. 35 e 82; *Litterae Quadrimestres*, t. 1.º, pp. 86-87; F. Rodrigues, *ob. cit.*, t. 1.º, vol. 1.º, pp. 298-99, 603, 608-609, 615, 617, 618, 631). E isso é muito de registar, porque encerra concepções de doutrina e de espiritualidade que chocavam, como temos visto, os porta-vozes da tradição. O relevo da devoção eucarística na vida de piedade dos inacianos portugueses foi um dos motivos da sua reacção contra o sistema de António Cordeses, de recolhimento nos quartos, como adiante se verá.

7 — As relações cordeais da Companhia com D. João III, a Rainha e outros membros da Família Real não são prova suficiente de que uma cordialidade análoga existisse entre o Cardeal D. Henrique e os jesuítas antes de 1550. O predomínio do elemento dominicano e conservador na sua roda e as dúvidas sobre o reflexo do iluminismo em Portugal e sua conexão com os filhos de Loiola, que afloraram à Inquisição por volta de 1544, se não mesmo um ano antes (Vid. *supra*, pp. 378-80 e 383, e *Nota XXV*, n.º 12), eram de molde a criar prevenções no espírito do Infante contra a nova milícia da Igreja. No mesmo sentido o devia impelir a reacção que o loiolismo causou quase desde o início entre as ordens monásticas e mendicantes e, bem assim, o eco da campanha surda contra ele levantada na vizinha Espanha, com a qual, nunca é demais acentuá-lo, vivíamos então na mais íntima comunhão espiritual e política. Nada surpreende, pois, que o Grande Inquisidor, como diz Baltazar Teles (*Chronica da Companhia*, t. 1.º, pp. 48, 105, 172-75, 511-12, e t. 2.º, p. 393), seguido por António Franco (*Imagem de Lisboa*, pp. 76-77), tivesse olhado com reserva, durante algum tempo, a sociedade inaciana. Em 1549, o Abade Pedro Doménech ainda conheceu em Lisboa um frade de S. Domingos, capelão do Cardeal e castelhano de nação, imbuído de preconceitos contra a Companhia (MHSI — *Epistolae Mixtae*, t. 1.º, p. 464).

O que escrevemos a este respeito (Vid. *supra*, p. 175) pode ser reforçado com outras considerações de não menor peso.

As relações do Infante com a Companhia não parecem perfeitamente cordiais nos meados de 1544. De Coimbra, chegara-lhe a notícia de que muitos dos jesuítas ali residentes «tinham visões e sentiam arrebatamentos nas meditações ou exercícios a que se entregavam na solidão e nas trevas, separados de toda a comunicação com os demais homens» (F. Rodrigues, *ob. cit.*, t. 1.º, vol. 1.º, p. 332). É possível que Mestre Simão

se tivesse aplicado, durante a sua permanência na cidade do Mondego, de Dezembro de 1543 ao fim de Março seguinte, a remover as dificuldades e congraçar os ânimos. Contudo, em Lisboa minavam-lhe a acção as palavras e diligências dos irmãos Neto que do Colégio de Jesus tinham passado para a Casa de Santo Antão. Em conversas com devotos e em exposições apresentadas ao Cardeal, ao Núncio Apostólico e ao próprio Rei, faziam alarde de irregularidades constitucionais e processuais da Ordem que causavam impressão no ânimo dos ouvintes, como se colige da carta de Martinho de Santa Cruz, de Junho de 1544 (apud MHSI — *Epistolae Mixtae,* t. 1.º, pp. 172-73). Simão, quando o soube em Fevereiro deste ano, ficou inquieto e destacou para a Corte, com uma carta de explicação para o Rei (apud F. Rodrigues, *ob.* e *vol. cits.*, pp. 334-35), o mesmo Padre Cruz. Em Abril, já regressado a Lisboa, explicou-se ele próprio com D. João III — e a explicação era tanto mais necessária quanto é certo que nesse mês e no seguinte subiam de tom os rumores hostis à Companhia vindos de Coimbra, motivados pela prática dos exercícios espirituais e pelo receio de que, no dizer de António Franco (*Imagem de Lisboa,* p. 76), «não ocultassem as aparências de virtude que nos nossos viam alguma grande maldade» doutrinal. [A cronologia funda-se na conjunção das murmurações conimbricenses com o interdito posto na cidade e na coincidência do interdito com o jubileu publicado em Coimbra no mês de Abril]. Quando D. Henrique abordou o irmão para lhe falar na necessidade de um inquérito que tirasse as dúvidas a limpo, já este se encontrava, pois, ao corrente de tudo e convencido da inocência dos jesuítas. No intuito manifesto de proteger os inquiridos, tratou logo de evitar que o assunto corresse pelos serviços da Inquisição, escolhendo para inquiridor Fr. Diogo de Murça, novo reitor da Universidade, que não fazia parte dos quadros do Santo Ofício e era conhecido pelos seus ideais culturais modernizantes, e avisando Simão Rodrigues do que ia suceder (cfr. F. Rodrigues, *ob. e vol. cits.*, pp. 332-33). Ainda assim, não deixou o Cardeal de meter a mão directamente na seara inaciana, como consta da carta atrás citada de Santa Cruz, segundo a qual D. Henrique requerera a Mestre Simão as bulas e constituições da Companhia e o regimento do Colégio de Coimbra para os examinar (MHSI — *Epistolae Mixtae,* t. 1.º, p. 173). E o pormenor tem importância, porque mostra que as perplexidades levadas ao conhecimento do Infante abrangiam não só a espiritualidade, mas também a constituição jurídica da nóvel corporação, posta em causa, lá fora e cá dentro, com bastante insistência.

Uma consideração que se afigura tender ao mesmo efeito é a que resulta da actividade apostólica dos jesuítas nos domínios eclesiásticos do Infante. Até 1550 (cfr. A. Franco, *Imagem de Évora,* vol. 1.º, p. 30), não há qualquer vestígio do seu

aparecimento em Évora ou noutra localidade dependente da metrópole alentejana, seja em trabalho de missões, seja em prática de exercícios. O próprio Cardeal não fez o seu retiro antes de 1554, como a seguir se dirá.

Enfim, o Cardeal, sem aderir às teses extremistas de Melchor Cano e seus epígonos, podia não estar suficientemente seguro da validade canónica e da doutrina espiritual da Companhia de Jesus. A novidade do instituto e algumas aparências de semelhança ideológica com o iluminismo (Vid. *supra*, pp. 170-75 e 380, e, além disso, o que se escreveu e escreverá nesta *Nota*) causavam embaraços mesmo a pessoas de espírito bem formado e de sentimentos favoráveis a Simão Rodrigues e seus consócios. Martim de Azpilcueta Navarro, que confessa ter querido seguir para a India com S. Francisco Xavier, de quem era parente (*Operum*, t. 3.º, p. 275) e que manteve sempre as melhores relações com os inacianos (cfr. *Relectio cap. Ita quorundam de Judaeis*, Coimbra, 1550, dedicatória), sustentava, com outro mestre insigne da Faculdade de Cânones, o Dr. João Morgovejo, a irrelevância dos votos simples, o que significava na prática a laicidade de quase todos os membros da Companhia, pois poucos eram nesse tempo os que já tinham professado (cfr. MHSI — *Epistolae Mixtae*, t. 1.º, pp. 537-41). O decurso do tempo, que é sempre bom mestre, encarregou-se porém de mostrar que as prevenções contra a Companhia e a sua espiritualidade careciam de fundamento. E com isso, a estima tomou pouco a pouco o lugar da desconfiança.

8 — Um dos meios de que os jesuítas lançaram mão nas suas actividades apostólicas, quase desde a chegada a Portugal, foram os exercícios espirituais. As notícias de que dispomos para a sua história são, infelizmente, bastante escassas, pois não nos permitem fixar em todos os casos conhecidos o número exacto das pessoas que os receberam, nem a certeza da sua prática em circunstâncias em que esta foi extremamente provável. Permitem, no entanto, estabelecer a sua sequência e uma ordem de grandeza que nos aproximam da realidade. Os elementos existentes, conhecidos já em grande parte de Francisco Rodrigues (*ob. cit.*, t. 1.º, vol. 1.º, pp. 235, 252, 293, 295, 316-17, 635-37, etc.), foram compilados por I. Iparraguirre no apêndice estatístico da sua *Historia de los Ejercícios*, t. 1º, pp. 268-95.

A primeira pessoa que fez os exercícios em Portugal parece ter sido o italiano Benedicto Uguccioni, em 1540, sob a direcção de Simão Rodrigues. Nesse ano, receberam-nos ainda na capital, além de certas damas do Paço e de alguns presos da Inquisição, umas sete pessoas, entre as quais figura o Duque de Aveiro. De 1541, não há qualquer indicação de exercitantes. Em 1542, se se exceptuarem os que entraram na Companhia, houve apenas quatro em Lisboa. Em 1543, nas mesmas con-

dições, um só (pois naquele tempo não estava ainda em uso o sistema dos retiros colectivos), e este mesmo duvidoso, por se dizer que os tomou sob a direcção de André de Oviedo. Em 1544, não se sabe que alguém os desse ou recebesse. Sabemos, em compensação, que o B. Pedro Fabro os deu em Coimbra e que um sacerdote e um grupo de fiéis os tomaram na mesma cidade, em 1545; isto sem falar em três jovens que a seguir se incorporaram na Companhia. Em 1546, houve um exercitante em Coimbra e outro no Porto, e no ano seguinte, um em Coimbra. Em 1548, reaparecem os exercícios em Lisboa, onde algumas pessoas casadas os fizeram, e continuam na cidade do Mondego que os vê fazer a rapazes que depois se meteram a jesuítas e a mais quatro pessoas. O *Chronicon* de Polanco diz-nos que se deram a não poucos, por várias vezes em Coimbra e outras partes, no ano de 1549. No imediato (1550) praticaram-nos em Lisboa bastantes casais, e em 1551, além de muitos devotos na mesma cidade, encontramos notícia, pela primeira vez, de se terem efectuado em Braga, Castelo de Vide (muitos nobres) e Évora. De 1552 a 1555, a sua prática teve um grande incremento numérico, realizando-se retiros em Sanfins de Friestas, Porto, Coimbra, Tomar, Lisboa, Castelo de Vide, Elvas, Évora e Lagos.

A prática dos exercícios deve ter sido mais larga do que este quadro nos faz supor, sobretudo em Lisboa e Coimbra, onde os disponibilidades de directores eram maiores. Contudo, se se excluirem os exercitantes em maré de missões na província, depois de 1549, quando esta actividade apostólica dos jesuítas se intensificou, o silêncio dos documentos existentes nos arquivos da Companhia é uma indicação segura de que a frequência dos retiros, nestes primeiros tempos, não foi realmente muito extensa. Substituiram-na, na medida do possível, as conversas e práticas colectivas de exercícios. Estas últimas realizaram-se na própria Corte, para as damas do Paço, com a assistência de membros femininos da Família Real.

O quadro que traçámos mostra com toda a clareza que o uso dos exercícios espirituais só veio a introduzir-se na arquidiocese de Évora e suas sufragâneas em 1551, quando as relações do Cardeal Infante com os círculos pietistas, em especial com os do B. Juan de Ávila, se tornaram mais estreitas e a conduta dos jesuítas em Trento trouxe consigo a garantia da doutrina que professavam e a certeza irrefutável da sua dedicação à causa da Igreja. D. Henrique já tinha tido uma conversa de exercícios em confissão com os jesuítas em 1540 (MHSI — *Epistolae Xaverii*, t. 1.º, p. 62) e, em 1553 ou 1554, resolveu-se a tomá-los em forma (Baltazar Teles, *Chronica*, vol. 1.º, p. 179). Os seus conjuntos tinham começado a tomá-los em 1551 e 1552.

Outra coisa que salta à vista é a inexistência de retiros em Lisboa nos anos de 1544 a 1547, inclusive, e em Coimbra no primeiro destes anos. Na última cidade,

mesmo que se entre em linha de conta com os jovens que a seguir se alistaram na Companhia, a cifra dos exercitantes de 1544 a 1548 não excede o limite modesto de oito unidades. A recessão da prática dos exercícios mal pode deixar de ser relacionada com as ocorrências referidas no n.º 7 desta *Nota*. Por detrás dela, parece-nos perfilar-se a impressão causada no espírito das pessoas em guarda contra as infiltrações do iluminismo pela alta percentagem de exercitantes que vestiam a roupeta inaciana. De um total de trinta e cinco nominalmente conhecidos em Lisboa e Coimbra, entre 1540 e 1543, trese alistaram-se nas fileiras de Loiola. Foi talvez por isso que nos anos seguintes o retiro espiritual passou a ser feito já depois da admissão ao noviciado, como resulta das respostas de vários irmãos, em 1546 e 1547, ao questionário de Nadal (cfr. I. Iparraguirre, *ob. cit.*, vol. 2.º, p. 264), e que em 1548, ao reactivar-se a prática dos exercícios para leigos, se tomou a precaução de preferir as pessoas casadas (MHSI — *Epistolae Mixtae*, t. 1.º, p. 517).

O isolamento em que os exercícios eram feitos devia também causar receios, pela semelhança aparente com os conventículos dos iluminados. As murmurações que daí derivaram foram talvez o primeiro motivo da recessão, pois esta verifica-se já em 1543. Em Lisboa, aparecem-nos neste ano quatro retirantes apenas, todos candidatos à admissão na Companhia, contra onze em 1542 e mais de sete em 1540. É crível que, tal como em Espanha, onde homens eminentes não compreendiam os exercícios (Vid. *supra*, p. 171) e pensavam, no dizer de S. Francisco de Borja em 1546, que, «por ser cosa nueva, no se debe así entrar en ellos y más en tiempos tam peligrosos de opiniones» (MHSI—*Sanctus Franciscus Borgia*, t. 2.º, p. 515), também entre nós muitos personagens com ideias feitas não conseguissem apreender o que se passava naquelas reuniões. Julgamos que foi um destes o Arcebispo de Lisboa D. Fernando de Vasconcelos e Meneses.

Pela carta que D. João III lhe escreveu em 22 de Dezembro de 1543, desde Almeirim para onde a Corte se mudara, ficamos a saber que o Arcebispo proibira as confissões, pregações e lições dos jesuítas em Santo Antão, impedindo assim uma obra acarinhada pelo Rei e que frutos tão excelentes estava a produzir na capital (Vid. *Nota XXXI*, n.º 2). Aparentemente, não se trata senão da reacção de uma susceptibilidade ferida e, na ideia de D. João III, de um aspecto do conflito entre o Arcebispo e o confessor régio, Fr. João Soares. As entrelinhas da resposta daquele ao Monarca levam, no entanto, a pensar que o problema ia mais longe (Vid. *Nota XXXI* n.º 2). As referências a Francisco de Sousa Tavares e a Fr. Francisco de Vila Franca, também atingido pelas ordens restritivas do Prelado, mostram que as suas relações com os espirituais inclinados ao pietismo não eram boas. Depois, a queixa de que

o Rei lhe «não disse nunca o que se fazia em Santo Antão», vem misturada com uma insinuação que mais parece reflectir um pensamento que uma dúvida: «.... e eu não sabia nem sei até esta hora o que se lá pregava nem lia, nem sei se são as confissões forçadas como se diz que o são as dos moços fidalgos em lhes dizerem que não se confessando se dirá a Vossa Alteza». A suspensão da actividade devota estabelecida em Santo Antão não fora aliás definitiva, mas tão só para efeitos de inquérito — «até me ser dada conta do que se nela faz». A respeito de levantar a proibição, de anular o inquérito ou de aprovar a obra dos inacianos, nem uma palavra. De notar é que as relações do Arcebispo com a Companhia ainda não eram boas em 1552 (MHSI — *Chronicon Polanci,* t. 2.º, p. 710).

9 — A oração mental, que é outro dos elementos fundamentais da espiritualidade inaciana, teve um desenvolvimento rápido nos estabelecimentos dos jesuítas e nos círculos devotos por eles influenciados, alcançando uma intensidade e uma divulgação sem precedentes no país. Encontramo-lo em uso desde todo o princípio, embora escasseiem os elementos para lhe determinar a duração nos primeiros anos.

Uma série de notícias emanadas de Portugal ou de instruções correctivas vindas de Roma permite concluir que, pelo menos no período de 1549 a 1551, a oração mental durava duas horas para noviços, estudantes e religiosos formados. A notícia mais antiga neste sentido contém-se nas instruções a observar por D. Gonçalo da Silveira e seus companheiros na viagem que deviam fazer a Roma em 1549 (MHSI— *Epistolae Roderici,* p. 629). Não é positivo, mas parece fortemente verosímil que André de Oviedo e Francisco de Onfroy, ambos agregados ao Colégio de Jesus, aquele por ano e meio e este por uns três anos (Vid. *supra,* n.º 3), tivessem levado de Coimbra o sistema das largas meditações quotidianas que em Gândia, nos anos de 1547 a 1549, se estendiam por nada menos de três horas, sem exceptuar os estudantes (P. Leturia, *La hora matutina cit.,* p. 57). E é certo que o Padre Francisco de Vila Nova, segundo informa o P.e Cristóbal de Castro na sua inédita *Historia del Colegio de Alcalá,* pautou pelo de Coimbra o regimento da casa complutense, onde havia «dos horas de oración, una por la mañana de cinco a seis ó de quatro a cinco, y otra antes de cenar.... La oración tenian juntos en la Capilla» (cit. de P. Leturia, *La hora matutina,* p. 92). [Vila Nova incorporou-se na Província portuguesa em Abril de 1542; esteve no Colégio de Jesus de Junho desse ano até aos princípios de 1544, quando regressou a Espanha; em Alcalá, foi ajudado desde 1545 por dois antigos companheiros de Coimbra: Maximiano Capela e Manuel Lopes. — Vid. F. Rodrigues, *ob. cit.,* t. 1.º, vol. 1.º, pp. 295, 296, 308, 322, 324 e 400]. Testemunha presencial, o Padre Nicolau

Gracida, escreveu para Roma em 1551 que no noviciado de Coimbra, recentemente criado, havia pelas quatro ou cinco da manhã uma hora de meditação, a qual se continuava por algum tempo a seguir à Missa, e mais meia hora ao meio da tarde, não se incluindo neste tempo os dois exames diários, de um quarto de hora cada (MHSI — *Litterae Quadrimestres*, t. 3.º, pp. 338-40 e 354). O regime, que provàvelmente vinha mais de trás, devia ser comum aos estudantes, porque neste mesmo ano, no Colegio de Évora, os estudantes, além de uma hora matinal de meditação, tinham um quarto de exames antes do almoço e mais uma hora de exames e meditação à tarde, antes do jantar (*Idem*, t. 1.º, pp. 472-73; *Epistolae Mixtae*, t. 2.º, p. 620). Outro tanto sucedia na India, como se colige de uma carta de Santo Inácio para o Padre Gaspar Barzeu, que manda reduzir a oração ao máximo de uma hora, ao menos para os estudantes (*Monumenta Ignatiana, Epistolae*, t. 6.º, pp. 90-91. [A carta é de 1553; mas atendendo à demora das comunicações, não será exagero reportar a situação a 1551, pois só em 1552 pode ter chegado lá a notícia das directrizes dadas em Roma, em 1551, a Simão Rodrigues, por Santo Inácio, e outro ano seria preciso para chegar a Roma a consulta do Padre Barzeu e lhe ser dada a necessária resposta]. A tendência da Província portuguesa para dilatar o exercício da oração mental ressalta, aliás, de outras indicações. Uma é aquela que nos mostra como o Padre Gonçalo de Medeiros, um dos primeiros jesuítas agregados à Companhia em Portugal, empregava diàriamente duas a três horas na meditação matinal das divinas perfeições, e ainda lhe concedia mais três horas à noite (MHSI — *Litterae Quadrimestres*, t. 1.º, pp. 568-69).

Não foi sem dificuldade que os superiores romanos conseguiram sofrear a tendência e reduzir à hora prescrita pelas Constituições o tempo diário de oração. A instrução dada em 1 de Junho de 1551 ao P.e António Brandão, em nome de Santo Inácio, é terminante a este respeito (MHSI — *Monumenta Ignatiana, Epistolae*, t. 3.º, p. 510), e a resposta de Polanco, da mesma data, a Urbano Fernandes, então em exercício de provincial, manifesta também com toda a nitidês que em Roma se considerava excessiva a duração da meditação entre nós (*Idem*, p. 502). Em 1552 já esta tinha sido reduzida a uma hora, mas sem incluir os exames, no Colégio de Évora (MHSI — *Chronicon Polanci*, t. 2.º, p. 691).

A largueza das meditações praticadas em Portugal adquire uma significação maior quando a confrontamos com o uso dos estabelecimentos italianos, franceses e alemães, onde a oração não excedia geralmente uma hora e nem sempre era mental, pelo menos no seu todo (Leturia, *La hora matutina*, pp. 52-53 e 56-62). O excesso poderia dar a entender que a oração era feita aqui, tal como noutros lugares da Península, segundo uma técnica e um espírito que não coincidiam exactamente com

os de Santo Inácio. Nem isso admirará muito, se nos recordarmos que Simão, a seguir à partida de um dos companheiros para a Cartuxa, em 1537, em Itália, passou pela tentação da vida eremítica (Ribadeneira *Vida del Padre Inácio,* pp. 73v-74),

O método usado em Portugal era sem dúvida o mesmo que além dos Alpes se seguia e recomendava. Melchior Carneiro dizia em 1551 que «nas meditações [os colegiais de Évora] não se estribam sòmente no entendimento seco, nem usam tão sòmente do exercício da vontade, mas tão suavemente se exercitam ambas as potências que, faltando a consolação, espero em Nosso Senhor que fiquem com juízos e conhecimentos na alma com que a sempre guardem pura e limpa para seu Criador» (MHSI — *Epistolae Mixtae,* t. 2.º, p. 620). Mas isto não garante, por si só, que a concepção dinâmica da oração inaciana — a concepção da oração como estímulo à acção — não fosse por vezes submergida na concepção capuchista e eremítica. Parece-nos que é justamente ao encontro deste perigo que se pretende ir na correspondência emanada de Roma.

Com efeito, nas instruções dadas ao Padre Brandão sublinha-se com uma energia significativa que as «longas meditações» podiam ser substituídas com vantagem pelo exercício que consiste em «buscar a presença de Deus em todas as coisas» (Vid. *supra,* p. 370, nt. 1). E acrescenta-se logo: «Esta maneira de meditar, encontrando Deus em todas as coisas, é mais fácil que a outra que consiste em levantar-nos às coisas divinas mais abstractas, a que não chegamos sem esforço. Este bom exercício produzirá, dispondo-nos a ele, grandes visitas do Senhor, ainda que sejam numa breve oração. E além disso, toma-se o hábito de oferecer a Deus com frequência os estudos e os trabalhos que neles se têm, renunciando aos nossos gostos a fim de servir de algum modo a sua magestade, e ajudando aqueles por cuja vida ele morreu» (MHSI — *Monumenta Ignatiana, Epistolae,* vol. 3.º, p. 510; cfr. o passo do Polanco cit. a p. 173, nt. 3, deste tomo). Quer dizer: pelo exercício da presença de Deus, os estudos e os ministérios da vida activa também são oração, e, por outro lado, a meditação e, geralmente falando, toda a oração deve ser ordenada à vida apostólica e não à contemplação ou, mesmo, simplesmente à perfeição individual. A oração deve ser prática — não apenas no sentido em que prático se opõe a especulativo, mas sobretudo no sentido em que se opõe a recolhido e significa coisa que deve ser levada à prática. «Desta maneira — dizia Nadal aos jesuítas da Península durante a visita de 1553 — uno habituado en el Señor ha de tener advertencia que el gusto de la oración no le enfrie o diverta del fervor de la ejecución del fin de su vocación o medios necesarios para él, como son los estudios y toda obediencia, y ansi debe estender la oración y sentimientos de ella a los ejercicios de su vocación, y entrar en

ellos con oración y participación ó reliquia de ella en el Señor» (MHSI — *Epistolae Nadal,* vol. 4.º, p. 671).

Tal ensinamento não era da mais fácil assimilação num país e numa época em que tudo eram «contemplações» — a meditação, a oração de quietude e os estados místicos —, sem distinção adequada entre ascética e mística, e com a tendência para ver de tal modo na meditação a porta de entrada na contemplação, que se esquecia ou, melhor, não se compreendia ainda nìtidamente o seu papel de enucleadora da vida activa. Nem Fr. Luís de Granada faz excepção a esta regra. E um personagem tão ligado à Companhia, como o Abade Pedro Doménech, procurava no fim de 1548 trazer a sentimentos de maior simpatia pelos pupilos de Simão os capuchos portugueses contando-lhes o que se passava em Gândia em matéria de oração e mortificação e salientando que «el Duque tenia todos los dias cinco horas de oración mental» (MHSI — *Epistolae Mixtae,* t. 1.º, p. 464). Contudo, é aqui que o inacianismo mais agudamente se contrapõe ao pietismo de todos os estilos, superando o que neste ainda há de estrutura contemplativa, quase diríamos monástica, com vista ao ideal de uma vida apostólica.

A espiritualidade jesuítica do tempo de Simão Rodrigues era batida, de fora e de dentro, por uma força desviacionista cujos efeitos a deviam afectar à míngua de uma consciência inaciana esclarecida e militante. O interesse que Hárfio, o Pseudo-Taulero, as duas Catarinas e os místicos franciscanos acabavam de conquistar entre nós, exercia sobre a Província Lusitana uma pressão que a impelia para fora dos carris do seu instituto. E pode crer-se que esta pressão fosse agravada pelo papel desses autores e suas obras nas leituras espirituais dos primeiros jesuítas. Falta documento que expressamente o prove para o período anterior à fundação do noviciado de Coimbra (1551), mas os textos que logo a seguir se encontram em uso são um forte indício de tendências mais antigas. Entre eles figuram a *Imitação de Cristo* em castelhano (MHSI — *Litterae Quadrimestres,* t. 3.º, p. 344), as *Meditationes Vitae Christi* em castelhano (Vid. *supra,* p. 267, nt. 2, e MHSI — *Litterae Quadrimestres,* t. 3.º, p. 344), o *Estímulo de Amor Divino* de Fr. Jacques de Milão, em português (Vid. *supra,* pp. 269-70, e MHSI — *Litterae Quadrimestres,* t. 3.º, pp. 338-39 e 344), o *Tratado llamado el Deseoso y por otro nombre Espejo de Religiosos,* impresso em Lisboa em 1551 (MHSI — *Litterae Quadrimestres,* t. 3.º, p. 344), as *Instituciones Divinas* e os *Exercícios da Vida e Paixão de Cristo* do Pseudo-Taulero, em castelhano (Vid. *supra, Nota XIV,* n.º 1, e MHSI — *Litterae Quadrimestres,* t. 3.º, pp. 344 e 355), a *Vida* e as *Epístolas* de Santa Catarina de Sena (Vid. *supra,* p. 273, e MHSI — *Litterae Quadrimestres,* t. 3.º, p. 344). Algumas destas obras corriam no nosso país em

edições espanholas anteriores e em edições latinas; e outras, como as *Meditações* do Pseudo-Agostinho lidas por Manuel de Nóbrega (cfr. Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, t. 9.º, p. 429), deviam concorrer com elas à lição dos religiosos do Colégio de Jesus. É crível que remontassem já a essa época as *Sanctorum Vitae* de P. Natal, a *História Ecclesiástica* de Eusébio de Cesareia, as *Vitas Patrum*, o *Speculum Perfectionis* de Hárfio, que existiam no Mosteiro de Sanfins em 1605 (cfr. Gabriel Pereira, in *Boletim de Bibliografia Portuguesa*, p. 199). O seu uso foi sancionado por Nadal pelo que toca à *Imitação*, à *Vida e Epístolas* de Santa Catarina e ao *Estímulo* (MHSI — *Epistolae Nadal*, t. 4.º, pp. 314, 449 e 549; *Monumenta Ignatiana, Epistolae*, vol. 2.º, p. 705), mas com a precaução de mandar seleccionar os textos de Catarina e de se referir, segundo P. Leturia (*Lecturas asceticas cits.*, p. 17, nt. 6), ao *Estímulo* de S. Boaventura e não ao de Milão. Não seria, pois, extraordinário que já nesse tempo merecessem a atenção dos jovens inacianos.

Que o ideal contemplativista, mesmo capucho, exerceu uma certa atracção sobre a Companhia de Jesus nos primeiros anos da sua existência em Portugal, afigura-se-nos um facto. Um dos religiosos que vieram de Lisboa para Coimbra com Simão Rodrigues quando se fundou o Colégio de Jesus, impressionou-se com o que viu no Mosteiro de Santa Cruz (onde ele e companheiros estiveram hospedados pelo espaço quase de um mês), ao ponto de ter vestido por alguns dias a murça canonical (cfr. F. Rodrigues, *ob. cit.*, t. 1.º, vol. 1.º, pp. 308-309). E este não foi caso único. Nos anos de 1547 a 1549, a passagem de jovens do Colégio de Jesus para outras congregações preocupou sériamente os superiores da Companhia e foi causa para se suprimirem mais tarde as leituras das vidas dos fundadores de institutos regulares, que, segundo Luís Gonçalves da Câmara, estavam em voga nos estabelecimentos da Província nos seus primeiros tempos (cfr. MHSI — *Monumenta Ignatiana, Fontes Narrativi*, vol. 1.º, p. 729; *Epistolae Nadal*, vol. 4.º, p. 449). Manuel Godinho referia em 21 de Agosto de 1547: «Santo António [dos Olivais] nos combate grandemente» (MHSI — *Epistolae Mixtae*, t. 1.º, p. 404). E em carta de 17 de Junho de 1548, chorava-se de que «Pedro Luís da Fonseca .... começou esta quaresma passada a dar-se muito a trazer outros a casa, com o qual parece que algum tanto se devia esquecer de si, de onde começou a achar-se inquieto; e não examinando bem a causa, parecendo-lhe proceder sua inquietação e sequidão de espírito para a oração do modo nosso de viver, achando ser mais largo e perigoso, lhe começaram a vir pensamentos de [passar a] Santo António» dos Olivais (MHSI — *Epistolae Mixtae*, t. 1.º, pp. 540). O abade Pedro Doménech, em carta escrita de Almeirim a 8 de Fevereiro de 1549 (cfr. F. Rodrigues, *ob. e vol. cits.*, p. 343, nt. 4, quanto ao ano), dá conta da situação

a Santo Inácio, anotando que o maior poder de sedução cabia aos capuchos que não se coibiam de maldizer a Companhia e divulgar o grande número de jovens que saíam dela para outras religiões (MHSI — *Epistolae Mixtae,* t. 1.º, p. 463), e a propósito do caso de Pedro Luís da Fonseca informa: «....después de haber estado en la Compañia tres años y hecho los votos, tentado que en otra parte podria con más perfección servir a Dios y atender à la contemplación con más libertad de su espírito, se salió y fuese en los capuchiños» (*Idem,* p. 462). Testemunho idêntico é dado de novo por Manuel Godinho, em carta de 25 de Julho de 1549, quando escreve: «A casa, louvado Deus, vai bem, excepto dous que andam com pensamentos ou tentação de Santo António» (*Idem,* p. 552). Os jesuítas de melhor qualidade carpiam sinceramente o grande número das defecções e o desprestígio que resultava para a Companhia das transferências para outras Ordens, sendo unânimes em fazer sentir a necessidade de providências que lhes puzessem cobro (*Idem,* pp. 404, 541-42 e 552). As negociações entabuladas em Roma trouxeram consigo a Bula *Licet debitum,* de 18 de Outubro de 1549, por virtude da qual ficou vedada a passagem dos inacianos para outra Ordem, salvo a Cartuxa, sem expressa licença dos seus superiores (cfr. F. Rodrigues, *ob. cit.*, t. 1.º, vol. 1.º, pp. 349-51). Note-se contudo que a razão das fugas e mudanças não era, como se poderia deduzir da narrativa de Francisco Rodrigues, a imperfeição canónica da Companhia, mas a sua menor perfeição para a realização da espiritualidade contemplativa e mortificada. A carta de Luís da Grã de 16 de Fevereiro de 1548 mostra com toda a clareza que a imperfeição resultante dos votos simples, os quais, segundo Azpilcueta Navarro, Morgovejo e Marcos Romeiro, não impediam a mudança dos jesuítas para outras religiões, não era o motivo das saídas, mas tão só uma facilidade para elas (MHSI — *Epistolae Mixtae,* t. 1.º, pp. 536-38).

10 — As infiltrações contemplativistas ou capuchas na piedade jesuítica portuguesa do período anterior a 1555 parecem-nos indiciadas pela prática das mortificações então em vigor.

No ano de 1544, as mortificações da carne e do espírito atingiram um nível de grande intensidade no Colégio de Coimbra. A cor dos rostos deixava adivinhar nos religiosos um regime austero de penitência, não faltando até quem imaginasse que eles se defumavam para fingirem o que não eram (cfr. F. Rodrigues, *ob. e vol. cits,* pp. 331-32). Manuel Godinho e Leão Henriques tomaram o arbítrio, quando faziam vida de peregrinos fora de casa, de se apresentarem semi-nus a pedir esmola, e o segundo chegou mesmo a pregar assim numa igreja (MHSI — *Litterae Quadrimestres,* t. 1.º, p. 25; A. Franco, *Imagem .... de Lisboa,* p. 139). Gesto semelhante, mas este com expressa

licença dos superiores, se atribui a Afonso Barreto em 1545, o qual, saindo de casa meio despido, foi atar-se com uma corda no pelourinho coimbrão e nessa posição se pôs a dar brados impetratórios da misericórdia de Deus para os pecados do povo (F. Rodrigues, *ob. e vol. cits.*, pp. 366-67). Alguns padres e irmãos iam à boca da noite pela cidade, tocando campainha e incitando em alta voz os habitantes a pensarem na morte e nos pecados; nem faltavam os que saíam do mesmo modo a pedir esmola ou frequentavam a Universidade em grande desalinho de vestuário e até com caveiras no braço (*Idem*, pp. 365-69). Um pouco mais tarde, em 1547, levantaram-se vozes no Colégio de Jesus contra a prática corrente de mandar os noviços e estudantes trabalhar como serventes nas obras de construção da casa que nesse tempo corriam; e Simão Rodrigues, com uma energia que não era nele frequente, significou a Luís Gonçalves da Câmara que os recalcitrantes, se assim continuassem, não serviam para a Companhia, porque mostravam não amar a humildade e a cruz de Cristo (*Idem*, p. 409). O ideal do jesuíta formado nesta escola parece-nos expresso no seguinte passo de uma carta de 1552, de D. Gonçalo da Silveira: «.... pedir esmola de porta em porta por caminho e nas cidades e lugares onde estamos [em missão], e daqui comer e não mais que de esmolas; confessar até quando os penitentes duram; velar até que não haja que fazer; estudar, jejuar, sem escusar por estes trabalhos andar a pé e às vezes depressa; pregar até enrouquecer; mortificar até morrer» (apud A. Franco, *Imagem .... de Coimbra*, p. 12).

As mortificações em si mesmas eram inatacáveis. Estas ou outras semelhantes se praticavam em Roma, embora não se possa dizer que com a aprovação de Santo Inácio, e encontram-se relacionadas na crónica de muitos santos. O que se pode pôr em dúvida é se elas eram primordial e cuidadosamente ordenadas à mortificação das paixões e à preparação para a vida activa, ou se, pelo contrário, figuravam como meios de edificação pessoal e alheia. A segunda concepção, mais capucha que inaciana, parece, de facto, ter disputado bastante terreno à primeira — e foi esse naturalmente o motivo verdadeiro do desacordo manifestado por Francisco Estrada e Martinho de Santa Cruz, em 1546, com a aquiescência do B. Pedro Fabro, de que Simão Rodrigues se queixou a Santo Inácio no princípio do ano seguinte (MHSI — *Epistolae Roderici*, pp. 548-52). O pensamento de Simão é bem claro. «Todas as coisas — dizia ele — ordinàriamente se conservam e sustentam com os meios por que se ganharam. A nossa Companhia tem um fundamento que é a abjecção e despreso do mundo, e mediante esta loucura sempre Deus a ajudou e com especiais dons a favoreceu. Se o pomos de parte, ficaremos uns clérigos honrados, e pouco a pouco viremos a ser uns cónegos regrantes.... Por estas considera-

ções e outras que seria longo escrever, e também por um sentimento que Deus Nosso Senhor me inspirou, quis há ano e meio, quando fui a Coimbra, dar a entender aos irmãos, como por um enigma, como deviam desprezar as vaidades mundanas e qual a vida de asperezas que seria bom que tivessem depois de seus estudos, e como haviam de ser confundidos à face do mundo para que, tomando assim a disposição para grandes coisas, alcançassem grandes forças e tratassem de as adquirir se não as possuíam». Transparece nestas palavras um espírito análogo ao que, não muito depois, Loiola procurava corrigir em São Francisco de Borja e Bartolomeu de Bustamante. E é esse espírito que Santo Inácio visa na carta de 7 de Maio de 1547 aos colegiais de Coimbra. Depois de uma larga apologia da vida espiritual fervorosa, o Geral põe-nos de sobreaviso contra os perigos do «indiscreto fervor» e dá-lhes esta directriz concreta: «.... se tendes grandes desejos de mortificações, empregai-os antes em quebrar vossas vontades e submeter vossos juízos ao juízo da obediência, do que em debilitar o corpo e atormentá-lo sem a devida moderação, especialmente agora no tempo dos estudos» (MHSI — *Monumenta Ignatiana, Epistolae,* t. 1.º, p. 507). E o Geral insiste: «No querria que con todo lo que he escrito pensásedes que yo no apruevo lo que me han hecho saber de algunas vuestras mortificaciones; que estas y otras locuras sanctas sé que las usaron los sanctos à su provecho y son útiles para vencerse y haver más gracia, mayormente en los princípios; pero à quien tiene ya más señorio sobre el amor propio, lo que tengo escrito de reducirse à la mediocridad de la discreción tengo por lo mejor, no se apartando de la obediencia» (*Idem, ibid.*). S. Francisco Xavier, no Oriente, parecia não apreciar demasiado os «fervores» de Coimbra (MHSI — *Epistolae Xaverii,* t. 2.º, p. 198 e 348), e a sentença condenatória de Rodrigues, em Roma, exprobou-lhe «los fervores peligrosos, más estimados de él que las virtudes verdaderas y sólidas» (MHSI — *Monumenta Ignatiana, Scripta,* vol. 1.º, pp. 685-86).

11 — As anotações feitas nos números anteriores são já mais de meia resposta ao problema das relações da Companhia de Jesus com o iluminismo nos primórdios da sua existência em Portugal. Os Exercícios Espirituais não destoavam da piedade tradicional só pela sua técnica interiorista e pela revolução que operavam nos exercitantes: chocavam-na também pelo retiro em que eram tomados (Vid. *supra,* p. 383, nt. 3). Muitos não conseguiam compreender a *mira mutatio* que eles produziam nas almas (à primeira vista, um pouco semelhante à que o recolhimento fazia nos iluminados — Vid. *supra,* p. 384, nt. 1), e ainda menos distinguí-los dos conventículos onde os iluminados recebiam a sua doutrina. E a oração mental, cuja prática

aos Exercícios andava tão ligada e que os jesuítas tanto procuravam propagar, era outro motivo para suspeitas de conivência dos inacianos com o iluminismo, pois que este a tinha levantado à categoria de núcleo essencial da sua espiritualidade. No mesmo sentido impelia o apostolado da comunhão frequente, outro tópico da doutrina iluminada ou vulgarmente tido como indício dela.

Mas não eram só estas aparências que sugestionavam os espíritos fracos ou amarrados às rotinas tradicionais e levavam a suspeitar de iluminismo religiosos de vida e doutrina tão contrárias a isso. Outras circunstâncias, a que algumas incertezas espirituais dos jesuítas nestes primeiros tempos não foram estranhas, pareciam colaborar com elas. A novidade do instituto e a fama pregressa de Santo Inácio estão, segundo cremos, nesse caso. Mal se tinham instalado ainda em Lisboa os companheiros de Loiola e já corriam em Coimbra versões desencontradas sobre a sua doutrina e modo de vida, que traziam perplexo o Doutor Martim de Azpilcueta Navarro (cfr. MHSI — *Epistolae Xaverii,* t. 1.º, pp. 58). E em 1542, um irmão de Manuel Godinho, da Ordem do Carmo, forcejou com ele intensamente, também na cidade do Mondego, para o dissuadir de entrar nesta corporação de fama duvidosa (A. Franco, *Imagem .... de Lisboa,* p. 138). Seis anos depois, segundo conta Cristóvão Leitão em carta de 16 de Janeiro, «entrando [o Padre Melchior Carneiro que vinha de pregar fora] numa estalagem no Rabaçal, estavam uns homens honrados e uma dona, parentes de Melchior Nunes comendo, que o chamavam para lhe dar esmola; e estava aí comendo um frade domínico castelhano, o qual, em Carneiro entrando, se levantou e disse: estes são apostólicos e seu padre se chama Micer Inácio e é um grão hereje, preso por tal em Salamanca, Alcalá e Valhadolide, e merece ser queimado, e anda por Roma em mula com quatro moços com gualdrafa, e sua ordem não vale nada, que somente Madama [Margarida de Áustria, filha natural de Carlos V e nora de Pier Luigi Farnese, o sobrinho predilecto do Papa Paulo III] os sustenta, e outras cousas como estas» (MHSI — *Litterae Quadrimestres,* t. 1.º p. 73). Por outro lado, certos sinais exteriores de devoção interior, que podiam ser tomados por manifestações de graças extraordinárias, prestavam-se a um aparentemento, por parte de pessoas mal informadas ou pouco esclarecidas, da espiritualidade inaciana com a dos iluminados. À imitação de Inácio [esse, um verdadeiro místico, como veio confirmar a publicação do seu diário íntimo, cfr. J. de Guibert, *La Spiritualité de la Compagnie de Jésus,* pp. 27-49], eram muitos os que acompanhavam de lágrimas copiosas e, por vezes, de soluços os actos públicos de piedade. Os irmãos do Colégio de Jesus, em 1544, no tempo em que iam comungar ao mosteiro de Celas, recebiam o Sacramento com tão abundante manifestação de lágrimas, que atraíam ali muitos estudantes para os ver (cfr. F. Rodri-

gues, *ob. cit.*, t. 1.º, vol. 1.º, p. 311). E Nicolau Gracida conta que, ao fundar-se o noviciado, «eran tantas las lagrimas [no momento da Comunhão], que resuenan muy alto por toda la capilla, y asi aconteció à las veces haber de pasar el padre a hermanos sin les osar dar el Señor quando lo iba dando por orden á los otros, hasta esperar que amansase el lloro» (MHSI — *Litterae Quadrimestres,* t. 3.º, p. 341).

Não nos dizem os documentos se o Abade João Nunes Barreto conservou ou não, depois de entrar na Companhia em fins de 1544, o hábito de longas meditações e as visões com que anteriormente se julgava favorecido (cfr. F. Rodrigues, *ob. e vol. cits.*, pp. 432-34), mas é um facto, segundo refere F. Rodrigues (*Idem,* p. 331), baseado em códice dos arquivos romanos da Companhia que não pudemos compulsar, que os jovens jesuítas «às vezes andavam como fora de si mesmos» e «pareciam exceder-se em expressões que soltavam movidos da interior devoção», sucedendo até «caminharem pelas ruas tão embebidos no oração e recolhimento íntimo de suas almas, que davam encontrões nos transeuntes, como homens alheados dos sentidos, que não advertiam no que em torno deles se passava» (cfr., no mesmo sentido, A. Franco, *Synopsis Annalium,* p. 15).

Além de aparências e coincidências mal analisadas, nada havia na espiritualidade dos jesuítas, em tempo de Simão Rodrigues, que pudesse autorizar o pensamento de analogias com o iluminismo. As suspeitas não resistiam ao exame sincero e imparcial. Razão tinha por isso D. João III para não as acreditar; e o resultado do inquérito de Fr. Diogo de Murça só confirmou a sua convicção. Os dominicanos espanhóis de que anteriormente falámos pela boca de Pedro Doménech e Cristóvão Leitão, não puderam resistir aos argumentos dos seus interlocutores e inclinaram-se arrependidos. A política discreta dos Exercícios nos anos de 1544 a 1549 e o relevo dado às mortificações públicas não contribuiram pouco para dissipar as dúvidas. Com o andar do tempo, as apreensões diminuiram e a doutrina inaciana firmou cada vez mais os seus créditos.

12 — A Companhia de Jesus atravessou uma crise profunda no nosso país em 1552 e anos seguintes. A conjuntura relaciona-se directamente com a destituição de Simão Rodrigues do provincialato e com a divergência de critérios e, decerto, também de temperamentos, que desde mais longe o vinham a afastar de Santo Inácio.

As acusações de relaxamento e separatismo feitas ao companheiro de Loiola foram já discutidas e rebatidas pelo Dr. Francisco Rodrigues na sua *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal,* e não há que voltar a elas. Isso não quer dizer porém que tendências desviacionistas e moderadamente autonomistas não se

possam descobrir no fundo das orientações e critérios de Simão. Só as primeiras nos interessam agora.

As dúvidas do Fundador sobre a prudência e pureza jesuítica das directrizes espirituais do companheiro no governo da Província e na formação dos seus religiosos parecem remontar já a 1544. As informações do Padre António Araoz e do B. Pedro Fabro durante a sua missão em Portugal naquele ano e no seguinte [Araoz chegou a Coimbra a 8 de Abril (MHSI — *Epistolae Mixtae,* t. 1.º, p. 168) e Fabro desembarcou em Lisboa a 24 de Agosto seguinte; retiraram ambos em 5 de Marco de 1545 (*Idem,* p. 202)] desfizeram-nas, contudo, momentâneamente, em grande parte. Pelo menos assim o julgamos em face da carta de 15 de Abril de 1545, de Loiola para o Cardeal de Santa Cruz (MHSI — *Monumenta Ignatiana, Epistolae,* vol. 1.º, p. 301). Alguma incerteza, no entanto, deve ter ficado a pairar no espírito de Inácio; e o pouco empenho, real ou aparente, de Simão Rodrigues em ir a Roma avistar-se com ele, apesar da instância com que o Geral o chamava e do empenho deste em remover as dificuldades à viagem, agravou-a não muito depois. Luís Gonçalves da Câmara, escrevendo em Outubro de 1552 ao P.e Leão Henriques, afirmou que o B. Pedro Fabro não saíra de Portugal bem impressionado com o inacianismo de Simão: «Luego como Maestro Simon vino a esta tierra — dizia — empezó a criar estos humores, scilicet, no hacer cuenta de Ignacio y querer acá hacer cabeza por si; luego le conocieron esto muchos de los hermanos y se tentáran contra él y escrebieron cartas al P. Ignacio, las quales llevó el P. Rojas hasta Botão, y dalli se volvió, no sé si por Mirón le disuadir, si por otra via. Esto le conoció también Fabro cuando vino acá, y Araoz, y Estrada; y nosotros, navegando siempre *in simplicitate,* venimos a parar en esto: que entende provar Maestro Simón al Rey que, encuanto tuviese esto subjecto a Maestro Ignacio, no ha de llevar de acá buen bocado; porque, así como de la entrada del Duque de Gandia saco provecho para los parientes, así lo sacará también de las rentas del Colégio de Portugal» (MHSI — *Epistolae Mixtae,* t. 2.º, p. 809). E o seu parecer igual ao que Diogo Mirón exprimiu em 1553 (*Idem,* t. 3.º, p. 244), tem um antecedente no dizer de Martinho de Santa Cruz, relatado pelo próprio Simão em 1547 (MHSI — *Epistolae Roderici,* p. 550), segundo o qual Fabro tinha medo de que ainda em Castela o mortificassem as mortificações ordenadas pelo companheiro em Portugal, e foi corroborado, anos mais tarde, pelo Padre Ribadaneira (*Cartas de Santo Ignácio* t. 1.º, p. 194).

Que, na verdade, alguma coisa havia, desde 1544, que não estava a correr ao gosto de Roma, afigura-se-nos transparecer de uma carta de Martinho de Santa Cruz para o Geral, escrita entre Junho e Outubro de 1545, em que diz o seguinte: «No sé

cómo V. R. toma allá esto del Padre Maestre Simón. Deseo mucho saber sobre eso la voluntad ultimada de V. R., por que aquella perfectamente se cumpliese» (MHSI — *Epistolae Mixtae*, t. 1.º, p. 221). E a mesma conclusão nos parece tirar-se do desacordo de Santa Cruz e Francisco Estrada, duas colunas tão principais da Companhia nessa época, com o espírito das mortificações simoneanas (Vid. *supra*, p. 669). É ainda uma desinteligência desse tipo, se bem interpretamos a narrativa um tanto equívoca de Polanco (MHSI — *Chronicon Polanci*, t. 1.º, p. 320), que está por detrás da substituição de Luís Gonçalves da Câmara por Luís da Grã, em fins de 1547, no reitorado do Colégio de Jesus, tanto mais quanto é certo que entre a posse em Dezembro do ano anterior e a destituição se recebeu em Coimbra a carta de Santo Inácio de 7 de Maio e Martinho de Santa Cruz estabeleceu-se em Roma junto do Geral. [Câmara tivera, aliás, larga conversação espiritual, em Janeiro do ano anterior, em Madrid, no seu regresso a Portugal, com o B. Pedro Fabro (cfr. F. Rodrigues, *ob. cit.*, t. 1.º, vol. 2.º, p. 70), e a ela se reporta verosìmilmente o dito que já recordámos a p. 673]. O mais significativo porém é a atitude de Inácio em face dos apelos de Simão, de Janeiro de 1547 (MHSI — *Epistolae Roderici*, pp. 55 e 558), para desautorizar Santa Cruz, e das informações que este e outros padres lhe mandaram sobre a orientação do provincial.

Em carta de 7 de Maio de 1547, significativamente dirigida ao Colégio de Jesus e não a Simão Rodrigues, o Santo Geral declara que tem novas contínuas de todos «por cartas de Maestro Simón y también de Santa Cruz» (MHSI — *Monumenta Ignatiana, Epistolae*, t. 1.º, p. 496). A associação dos dois nomes constitui aqui uma indicação velada da confiança do autor no Padre Cruz e serve, desse modo, para pôr em relevo o alcance da doutrina exposta na missiva, a qual representa uma desaprovação cautelosa e subtil das directrizes de Rodrigues (Vid. *supra*, p. 670). Não deixa de ser curioso notar que Santa Cruz seguiu pouco depois para Roma e aí permaneceu, ao lado do Geral, até à morte em Outubro de 1548, e que corresponde a esse período a maturação ou renovação, no espírito de Inácio, da ideia de remover Simão das suas funções em Portugal. A epístola de Polanco a Laínez, de fins daquele ano, não deixa dúvidas de que a ideia estava realmente em marcha e que, além dos três motivos apontados pelo Secretário — tencionar Simão partir para as missões sem licença nem do Papa, nem do Rei, nem do Geral; «la volubilidade y el saltar de un desígnio en otro [.... que] será o espírito propio o talvez del demonio encubierto»; «sus intentos [que] parece que van fundados en apetite de la propia excelencia» (MHSI — *Monumenta Ignatiana, Scripta*, t. 1.º, p. 466) —, ela se fundava noutros mais recônditos que a prudência mandava calar: «allende de estas cosas que más mueven, aun hay otras que no toco».

Um dos motivos recônditos calados por Polanco eram, possìvelmente, as dúvidas de Loiola sobre o inacianismo de Simão. As dúvidas, que se referiam primeiro à subordinação da Província Lusitana (cfr. F. Rodrigues, *ob. cit.*, t. 1.º, vol. 2.º, pp. 45-48) e depois à doutrina da oração e da mortificação (Vid. *supra*, n.ºs 9 e 10), abrangiam também a espiritualidade da obediência, verdadeira espinha dorsal da ascética e da orgânica jesuíticas.

Polanco, que acompanhou de perto as relações de Santo Inácio com a Província Lusitana, definiu a formação dos primeiros religiosos portugueses, dizendo que «foram criados sem a disciplina da obediência» (MHSI — *Chronicon Polanci*, t. 2.º, p. 690). E Luís Gonçalves da Câmara caracterizou assim a situação em carta de 6 de Janeiro de 1553: «Até agora, o modo da Companhia em Portugal foi condescender-se tanto com os sùbditos, que ficavam eles por superiores.... Hà cerca de trese anos que a Companhia entrou em Portugual, e até agora não soubemos do P. Inácio se não o que pudemos colher de algumas cartas de novas» (MHSI — *Epistolae Mixtal*, t. 3.º, pp. 41 e 51). Simão cultivava sem dúvida nos súbditos a virtude de obediência enquanto ela é um factor de perfeição pessoal; não parece porém que a enquadrasse, pelo menos de maneira sistemática e militante, no esquema de uma espiritualidade apostólica, qual a inaciana. Foi talvez por o sentir, que Martinho de Santa Cruz moveu o Geral a alumiar os religiosos de Coimbra, nos princípios de 1548, com os seus ensinamentos sobre esta matéria. Em carta circunstanciada de 14 de Janeiro, expõe-lhes o Santo a doutrina da obediência, pondo em relevo a sua importância para a «união firme e duradoira» da Companhia, a «paz e quietação» dos seus membros, a perfeição de cada um e o bem dos próximos (MHSI — *Monumenta Ignatiana, Epistolae*, vol. 1.º, pp. 688-92).

A conduta e reacção de Simão Rodrigues desde a sua destituição em 3 de Maio de 1552 manifesta que nem a união a Inácio nem a obediência aos superiores tinham lugar de mediano apego no seu espírito (cfr. F. Rodrigues, *ob. e vol. cits.*, pp. 104-107, 114, 121-23, 159-201 e 238-57). E a relutância pelos ministérios sacerdotais, associada a uma nova tentação da vida eremítica, parece indicar que o activismo visceral da espiritualidade inaciana não se lhe colara à alma (cfr. F. Rodrigues, *ob. e vol. cits.*, pp. 105, 198, 246, 247). A deserção massiça das fileiras da Companhia pelos discípulos e religiosos mais da sua confiança atesta também o inacianismo precário da formação recebida, sobretudo se se considerar que muitos deles julgavam e propalavam serem os egressos a verdadeira Companhia (*Idem*, pp. 124-53). Um destes, o Padre António Brandão, cunhado de Baltazar de Faria, exprimia aos irmãos portugueses em Fevereiro de 1551 o diferencial do espírito de Coimbra ao de Roma nos

seguintes termos: «Eu passei pelas provações brevemente, sem estar recolhido; saí logo fora, ainda que para outra cousa vinha aparelhado e com desejos. O Padre Jorge Moreira, do que também passou e passa escreverá. As provações são uns cinco exames, dos quais se conhece muito da Companhia, da qual se me mudou o conceito de maneira que em muitas cousas é outro, pelo estilo com que se cá tratam as cousas» (MHSI — *Epistolae Mixtae,* t. 2.º, p. 517). Esse diferencial de espírito é o fundo que procuram atingir as instruções de 1 de Junho de 1551 (apud MHSI — *Monumenta Ignatiana, Epistolae,* t. 3.º, pp. 499-513), no que se refere à obediência, oração e mortificação, enviadas a dois conjuntos de Rodrigues, os Padres Urbano Fernandes e António Brandão, quase no mesmo dia em que o Provincial chegava ao Mosteiro de Sanfins vindo de Roma (cfr. F. Rodrigues, *ob. e vol. cits.*, pp. 64-65).

A destituição de Simão Rodrigues acentuou e tornou pública uma crise interna da Companhia que vinha já de anos atrás (MHSI — *Epistolae Mixtae,* t. 2.º, pp. 792-98, 801-804, 808-814, 837-43, etc.). O ritmo acelerado das admissões — 26 unidades em 1544 contra 38 em 1546 e outras tantas em 1548 (cfr. F. Rodrigues, *ob. cit.*, t. 1.º, vol. 1.º, pp. 323 e 442-43) — e a escassez de pessoal preparado para a formação desta massa de religiosos deviam reflectir-se naturalmente no sentido inaciano de uma parte maior ou menor dos jesuítas portugueses. A situação era ainda agravada pela necessidade em que o Provincial se via de lançar os discípulos nas tarefas apostólicas, sem educação e estudos prolongados, para assim corresponder às instâncias prementes de D. João III e da Corte de missionários para o interior e o ultramar do país (*Idem,* t. 1.º, p. 231). As deficiências da formação redundavam nas baixas contínuas que S. Francisco Xavier se via forçado a fazer no activo dos companheiros que lhe mandavam (MHSI — *Epistolae Xaverii,* t. 2.º, pp. 347-48, 372) e nas perturbações [Quais? A tentação de passarem a outra Ordem? A diversidade de juízos sobre as mortificações?] que, segundo Martinho de Santa Cruz, se verificavam por 1547 no Colégio de Jesus. Este Padre relaciona o mal, comprovado pelo grande número das defecções [até 1552, sairam da Companhia 127 dos 318 membros nela admitidos desde 1540 — cfr. F. Rodrigues, *ob. cit.*, t. 1.º, vol. 2.º, pp. 137-41], com a largueza de Simão no critério das admissões. Não parece contudo que o fundador da Província tivesse usado de excessiva facilidade na admissão às fileiras do instituto (cfr. F. Rodrigues, *ob. cit.*, t. 1.º, vol. 1.º, pp. 435-38, 485 e 565). E a carta de Loiola para Rodrigues, expedida de Roma em fins de 1547, em que lhe aconselha o estabelecimento de uma casa de provação no Colégio de Coimbra e justifica o conselho com a alegação de que assim se evitariam as defecções e se alcançaria uma preparação melhor dos jovens inacianos (MHSI — *Monumenta Ignatiana, Epistolae,* t. 1.º, pp. 603-606), inclina a

pensar que o mal, na verdade, vinha da formação e não do recrutamento. Não que ela fosse menos piedosa ou menos austera do que devia, mas talvez porque o inacianismo deficiente dos religiosos os deixava àquem das exigências próprias do instituto e da vida activa que tinham de fazer.

13 — A Província Lusitana levou tempo a refazer-se do abalo profundo que sofreu com a saída de Simão Rodrigues. Causas por assim dizer endémicas contribuíam para as dificuldades da recuperação. Uma delas era a intensidade do esforço intelectual a que tinham de se entregar muitos membros de uma corporação ainda mal povoada e com tantos encargos de missões e de ensino (cfr. F. Rodrigues, *ob. cit.*, t. 2.º, vol. 1.º, pp. 392-4). Outra eram as lassidões que as lutas intestinas produziam no ânimo de muitos, bem patentes no número avultado das baixas e nas dilacerações íntimas ou nos colapsos de austeridade de certos, que não sem frequência se verificavam (*Idem*, pp. 165-67, 281-87 e 394-418). O empenho dos superiores nem sempre conseguia manter a prática da oração e da mortificação e o espírito de obediência no alto nível pedido pelo instituto. Alguns deles, como Jorge Serrão, Gonçalo Vaz de Melo e outros, eram dos primeiros a lastimar a existência de desvios. A própria Congregação Provincial de 1572 reconheceu a necessidade de esforços aturados para fazer brilhar no domínio português o estilo de espiritualidade e de vida querido por Santo Inácio, sobretudo no que toca à oração e à mortificação (cfr. F. Rodrigues, *ob. e vol. cits.*, pp. 279 e 417).

As alternativas de rigor e de brandura no sistema da governação provincial (cfr. *Idem*, pp. 296-329) filiam-se em visões diferentes do remédio adequado para a crise interior de que todos se queixavam. A experiência ia mostrando, no entanto, que a rigidez da disciplina exterior, propugnada por Luís Gonçalves da Câmara, Leão Henriques, Jorge Serrão, Pedro da Fonseca e outros, não era capaz de produzir os efeitos que só da oração, da mortificação e da obediência, praticadas segundo o espírito inaciano, se podiam esperar. Uma das personalidades mais eminentes que intervieram nesta crise e debates por ela provocados foi o Padre António Cordeses.

Cordeses chegou a Portugal no primeiro trimestre de 1566 com o fim de se preparar para o exercício futuro do provincialato. Vinha com o cargo de superintendente, e a sua nomeação prendia-se com um plano da cúria generalícia para tirar a sociedade inaciana dos apuros em que se debatia entre nós (cfr. F. Rodrigues, *Idem*, pp. 265-66, 274-75 e 294). Acompanhava-o a fama de religioso respeitável pela virtude e pela oração e de dirigente bem sucedido como reitor do Colégio de Gândia e provincial de Aragão (cfr. A. Astrain, *ob. cit.*, t. 2.º, pp. 54, 144, 459, 527 e 530-31).

Não lhe faltava também contacto com Roma, onde participara na primeira e na segunda Congregação Geral da Companhia (*Idem*, pp. 28 e 216). Pela imprensa, dera a lume em tradução o *Catechismo o Summa de la religión christiana de Edmond Auger .... Corregida y emendada y en algunas partes añadida, y en otras mudada*, Valência, 1565.

A vida não lhe correu fácil, nem junto de Leão Henriques, então investido nos poderes de Provincial, nem junto de Gonçalo Álvares, reitor do Colégio de Jesus, onde fixou residência. Menos de dois meses após a chegada a Coimbra, já Pedro da Fonseca avisava S. Francisco de Borja nos seguintes termos: «Quanto ao P. Cordeses, parece que fará não pouco nesta casa por sua muita virtude, zêlo e cuidado, mas receio não venha a tornar-se aborrecido pelo conceito muito baixo que tem das letras e de quase tudo o mais desta província, e com esse menosprezo fala de quando em quando aos religiosos da casa» (carta de 9 de Abril de 1566, cit. por F. Rodrigues, *Idem*, pp. 275-76). E em 10 de Junho, voltava à carga em epístola para o Provincial: «Também se me oferece fazer muito mal a esta casa o pouco crédito que o P.e António Cordeses mostra ter de todo o de cá, o que creio que todos sentem nele, porque quase em cada prática assim pública como familiar fala alguma cousa a este propósito. De onde nasce dizer algumas proposições que escandalizam, como foi uma que um irmão contou, scilicet que os da Companhia de cá são como claustrais em comparação dos de lá; e outras muitas que lhe eu ouvi a este tom, como foram que não pareciam religiosos os desta casa e que pareciam leigos, e falar muitas vezes em si e em seu recolhimento e fazer mau rosto a qualquer bom tratamento de alguns mal dispostos, et similia. E o que é mais, dizer logo ao princípio de suas práticas, que começou a fazer às sextas-feiras, que se tratava pouco das virtudes e havia alguns que tinham pouco desejo delas .... Também se me oferece avisar como um dia, numa prática, deprimiu tanto a oração vocal, que muitos ficaram confusos. E todo o seu negócio é, sem diferença de condições nem partes naturais, meter a todos em oração mental e dar-lhes pontos de meditações fora dos exercícios .... Louva muito as abstinências e oração antiga de Gândia e diz que os daquele tempo se davam muito ao livro chamado *Via Spiritus*, e cousas que vão, segundo creio, fora do espírito da Companhia. E com exemplo mostra tudo isto, porque nunca sai do cubículo, se não a comer, dizer missa e alguma outra cousa necessária» (apud P. Leturia, *Lecturas espirituales de los jesuitas en el siglo XVI*, pp. 106-107, que reproduz a carta na íntegra).

O Padre Miguel de Torres, ao tempo em Lisboa e muito ligado ao grupo de Fonseca, Leão Henriques, L. Gonçalves da Câmara, etc., avisava por sua vez o Geral, em missiva de 23 de Julho, de que «o modo de proceder do P. António Cordeses é

trabalhoso e cheio de perigos para a união e bom progresso da província. Tem certas opiniões muito assentes em seu peito, muito sinistras e contrárias ao que, segundo é minha persuasão, há realmente e de verdade nesta província e em quase todos os sujeitos dela» (cit. de F. Rodrigues, *Idem*, pp. 276). E reputando o seu espírito «mais eremítico e fradesco do que não da Companhia, porque todo o seu empenho era de silêncio e recolhimento dentro do quarto, e de excessivas penitências por se quebrar o silêncio» (*Idem*, p. 277), o Visitador não hesita em afirmar que, se o outro fosse Provincial, se desencadearia uma crise análoga à do tempo de Simão Rodrigues (passo cit. por Leturia, *ob. cit.*, pp. 90-91). Enfim, segundo o *Treslado de certas lembranças*, que parece decalcar o dizer de Pedro da Fonseca, «casi nunca vá a hacer oración delante del Santo Sacramento, ni muestra gusto de ir alla! Todo el recogimiento consiste en nunca salir de su cámara, si no es forzado a ello» (cit. I. Iparraguirre, *Historia de los Ejercicios*, t. 2.º, p. 505).

As divergências manifestadas por Torres e Fonseca, possìvelmente articuladas e desenvolvidas nas *Lembranças* existentes no arquivo romano da Companhia de Jesus e na carta de Leão Henriques de 30 de Julho de 1566 (documentos que não pudemos consultar, mas que são citados por F. Rodrigues, *ob. cit.*, t. 2.º, vol. 1.º, pp. 276, nt. 5, e 277), afectam em três planos a espiritualidade dos jesuítas portugueses desta época: a mortificação dos sentidos e das paixões, o recolhimento do espírito, e o método e forma da oração. Cordeses teria usado, porém, de manifesto exagero, se houvesse chegado a capitular de relaxada a vida que então se fazia na Província Lusitana. Não nos parece, contudo, que tal seja o sentido exacto do seu pensamento. O testemunho de Miguel de Torres não constitui garantia bastante de que o espiritual aragonês tivesse neste ponto as opiniões que lhe atribuem, pois, sobre não ser presencial, reflecte os modos de ver de uma falange empenhada em conservar o monopólio da direcção jesuítica no nosso país. E o de Fonseca, que aliás não sobressaía pelo espírito ou pela prática da austeridade (cfr. F. Rodrigues, *Idem*, pp. 413-16), combina mal com algumas circunstâncias conhecidas.

O facto de as queixas contra o juízo pessimista de Cordeses partirem dos chefes de fila do sistema do rigor no governo interno da Província parece dar a entender, por si só, que não era em favor do ascetismo eremítico, mas contra a ineficácia espiritual do exagero disciplinar e a preocupação da observância externa que ele trazia consigo, que o superintendente se erguia. A afinidade dos sentimentos de Cordeses com os de Diogo Mirão, anotada por Fonseca (apud Leturia, *ob. cit.*, p. 108) e Pedro Dias (apud I. Iparraguirre, *Historia de los Ejercicios*, vol. 2.º, p. 511), sugere também que as observações daquele sobre o vigor ascético dos jesuítas portugueses se situa-

vam no campo da espiritualidade e não directamente no das valorações éticas, pois sabido é que o Padre Mirão sempre se tinha mostrado adverso ao sistema rigorista (cfr. F. Rodrigues, *Idem*, pp. 294 e 301-305). Por outro lado, da própria carta de Cordeses para S. Francisco de Borja, escrita de Lisboa a 20 de Fevereiro de 1568, resulta que era este, na verdade, o terreno em que se colocava: «Reparando — narra F. Rodrigues — no número considerável dos que saíam da Ordem ou eram dela despedidos, atribuía a causa desse despovoamento não a desleixo dos superiores, que ele confessava serem bons, zelosos e talvez excessivos em acudir à emenda dos defeitos, mas à míngua de formação interior, que se não dava, como supunha, com persistência e intensidade precisas» (*Idem*, p. 266). Enfim, o passo final da carta de 26 de Fevereiro de 1568 do Doutor Torres para o Geral, adiante citado, atesta que era realmente a espiritualidade a matéria de discórdia entre Cordeses e os rigoristas. Nesta perspectiva pareciam abundar dois outros religiosos de crédito: Pedro Gomes e Luís de Molina. O primeiro manifestava a S. Francisco de Borja as suas apreensões sobre o futuro do fervor religioso dos habitantes do Colégio de Jesus em carta de 12 de Janeiro de 1570, chamando a atenção do Geral para a primazia do temor da penitência sobre o espírito de oração, que lhe parecia prevalecer na Província (*Idem*, p. 266). E Molina opinava que alguma mostra de amor e «trabalhar por meter os súbditos em oração e devoção (sem contudo afrouxar no rigor necessário), seriam mais a propósito que a disciplina rígida, para a observância religiosa» (*Idem*, p. 296).

O que estava em causa por trás dos contrastes de juízo que opunham Cordeses aos partidários do rigorismo, eram, por conseguinte, segundo cremos, concepções diferentes da mortificação da vontade e da pedagogia da obediência. Ao falar em claustrais, ele devia ter em mente não só as tensões internas que afligiam a Ordem, mas o grande número dos que a deixavam e os abusos de «bom tratamento», a que, no dizer de Pedro da Fonseca, tão má cara fazia. É natural que pensasse também na dissipação de espírito que amortecia a vida interior de não poucos jesuítas neste tempo.

Pedro da Fonseca, talvez um dos atingidos pela crítica, levanta a ponta do véu em suas referências ao «conceito muito baixo que tem [o superintendente] das letras e de quase tudo o mais desta Província», e aos ditos de que «não pareciam religiosos os desta casa e que pareciam leigos, e falar muitas vezes em si e seu recolhimento». Não nos parece contudo que as apreciações de Cordeses constituíssem juízos de valor sobre o estado relativo das letras na Província Lusitana e nas outras províncias da Companhia de Jesus na Península. A sua verdadeira perspectiva afigura-se-nos a da espiritualidade e não a da cultura. Cordeses subestimava demais

a cultura intelectual para se ocupar em confrontos do seu nível em Coimbra e em Valência, cujo resultado tinha de ser desfavorável aos aragoneses. «En la provincia [de Aragão] — informava em 1567 o visitador Gil Gonzalez Dávila — .... falta seminário de estudiantes .... Y así hay mucha falta de obreros idóneos .... Dícenme que el P.e Cordeses era de esta opinión: que no eran menester letrados entre los nuestros; bastaban medianos confesores. Cómo si los ministerios de la Compañia no pidiesen entero conocimiento de las letras sagradas, ó bastasen cartapacios de conceptos espirituales» (cit. de A. Astrain, *ob. cit.*, t. 2.º, p. 262). Esta apreciação dos critérios do jesuíta catalão confere exactamente com a que resulta da carta que este escreveu em 4 de Julho de 1566 ao Geral Romano. Nesse documento, nota ele, com os olhos postos no Colégio de Coimbra, que «as letras e a filosofia dissiparam o espírito, principalmente naqueles que as olhavam como meio de ser e valer e com elas se ensoberbeciam enchendo-se de si mesmos; e que andando tanto tempo metidos nesses estudos, corriam não pequeno perigo de se estragarem no espírito e sairem muito imortificados» (resumo de F. Rodrigues, *ob. e vol. cits.*, p. 393). «Toda a Província — exclamava ele — se consome nas escolas de gramática e artes» (cit. de F. Rodrigues, *ob. cit.*, t. 2.º, vol. 2.º, p. 218). E que a realidade correspondia ao perigo, disseram-no para Roma, entre 1564 e 1574, Gonçalo Álvares, Pedro Dias, António Velês, Cipriano Soares, Luís de Molina e outros jesuítas de nomeada, todos à uma relacionando o arrefecimento da vida interior com o excesso das obrigações de estudo e de ensino que pesavam sobre o instituto (cfr. F. Rodrigues, *idem*, pp. 267-68, 281 e 392-94).

As ideias de Cordeses sobre a mortificação e o recolhimento estão intimamente ligadas às suas concepções sobre a oração. Foi justamente esse vínculo, patenteado na direcção espiritual que procurava imprimir ao Colégio de Coimbra, que mais suscitou a oposição da falange rigorista e que determinou a sua saída do país em 1568. A orientação que seguia neste ponto devia resultar já, como sugere a informação de Pedro da Fonseca, das leituras que pareciam cativar-lhe o gosto. Entre elas, podem inscrever-se os tratados de Ricardo de S. Vitor e de Dionísio Ryckel, o *De divinis nominibus* do Pseudo-Dinis, as *Mysticae Theologiae* do Pseudo-Dinis e de Hugo de Balma, o *Directorium aureum contemplativorum* de Hárfio, a *Via Spiritus* de Fr. Bernabé de Palma, o *Tercer Abecedario* de Ossuna e a *Arte para servir a Dios* de Fr. Alonso de Madrid (P. Leturia, *Lectures espirituales de los jesuítas en el siglo XVI*, pp. 86-87 e 89-90). Os gostos do espiritual catalão não se afastavam muito dos de Polanco, nos primeiros anos da sua vida de Companhia, quando se entregava à lição não só de Hárfio, Dionísio Ryckel e Hugo de Balma, mas do *Diálogo* de Santa Catarina de Sena, do *Specchio interiore* de Battista de Crema, dos

tratados de Serafino de Fermo e do *Horologium Sapientiae* de Henrique Suso (cfr. Leturia, *Lecturas asceticas entre los jesuítas del siglo XVI,* pp. 35-37). Simplesmente, estes autores e a sua espiritualidade vinham a inspirar uma reserva crescente aos intelectuais e políticos da Contra-Reforma desde 1550, e na altura em que o Padre Cordeses viveu entre nós já, pela maior parte, estavam ou banidos ou a caminho de o serem das fileiras de Santo Inácio. Era por isso bem natural que os ensinamentos de quem tanto os apreciava causassem apreensões, e até mesmo incompreensões, aos que receavam ver comprometido o futuro da ortodoxia jesuítica, tão penosamente conquistada no nosso país.

Miguel de Torres, então investido na autoridade de visitador, pôs o dedo no nó do problema em carta para S. Francisco de Borja, de 26 de Fevereiro de 1568. Explicando o motivo da sua resistência às directrizes do superintendente, diz que «el P. António Cordeses .... lo que por acá há mostrado .... es que depues que en ella [= Província] entró hasta los días presentes, há mostrado espíritu de contradición á las cosas y modo de proceder della .... Paréceme que no entiende él bien el instituto de la Compañia, por las muestras que dá; o, si lo entiende...., que no se aplica tanto al espíritu della como a otro peregrino. Él es muy amigo de vida solitaria y de hacer tratados de oración y de la comunicar con los Padres y Hermanos, no tratando de se conformar con la de los Ejercicios que en la Compañia se usa y a mi pobre juicio paréceme que la oración que trata de unir la alma con Dios, que aunque es muy buena, apacible y gustosa a los que se saben dar a ella, pero si no se extiende muy particularmente a los ejercicios de la vida activa, no es apropriada a la Compañia, cuyo fin es éste, ni aun por alcanzar la puridad y perfección de la obediencia, que ella tiene por tan substancial coluna; y pensar uno que con solo esta oración alcanzará la mortificación de las propias pasiones, si no la aplica muy de propósito a la acción de los ministérios de las virtudes de la vida activa, tengo para mí que es ocasión de muchas ilusiones y engaños, en pensar que uno está mortificado estando muy lejos dello y de otras cosas» (cit. de P. Leturia, *Lecturas espirituales,* p. 91, e I. Iparraguirre, *ob. e vol. cits.*, p. 510).

A acusação de desviacionismo espiritual, com particular referência ao eremitismo de André de Oviedo e ao particularismo de Simão Rodrigues, já aparece na correspondência de Torres anteriormente citada e não está ausente da carta de Pedro da Fonseca. Assomou também na Congregação Provincial de 1568, segundo se deduz do seguinte passo da carta de Leão Henriques para o Geral, de 30 de Agosto de 1568: «.... tratamos del modo de la oración que convenia más con nuestra vocación y instituto y del modo de proceder en ella, y por la bondad del

Señor se halló mucha conformidad con lo que Nuestro Padre Maestro Ignacio, de buena memoria, há enseñado...., y porque en los novicios se conocía algún espiritu peregrino y se apegaban dello algunas tentaciones de adversión a los ministerios de la Compañia con el projimo y aficción a otros institutos, y cierta ternura en la conversación de amor particular y pernicioso, especialnente en el Colegio de Coimbra, traté del remedio....» (cit. de Iparraguirre, *ob. e vol. cits.*, pp. 511-12). Mas foi na Congregação Provincial de 1572 que ela encontrou um eco mais vivo, segundo nos informa o P. Francisco Rodrigues (*ob. e vol. cits.*, pp. 278-79). Traduzimos um passo da respectiva acta: «Os Padres disseram muitos coisas que conduzem não pouco a que a oração seja restituída à antiga pureza. Primeiro, é sumamente necessário o uso da verdadeira mortificação .... Depois, deve procurar-se que aquele modo de orar, que o nosso Padre Inácio, de boa memória, nos deixou escrito nos *Exercícios Espirituais,* seja praticado por todos com a maior prontidão de espírito, pondo-se de lado certos outros modos de orar, estranhos e desusados na Companhia, com os quais, sob a aparência de devoção, os homens se fazem soberbos, difíceis no trato, amantes da própria vontade e opinião, e pouco propensos ao que é peculiar do nosso instituto».

A orientação e métodos de António Cordeses em matéria de oração suscitaram problemas complexos e foram causa de discussões árduas no seio da Companhia (cfr. A. Yanguas, *La oración afectiva infusa del P. Antonio Cordeses,* RF, t. 124.º, pp. 109-50; introdução e notas às *Obras Espirituales* de Cordeses, Madrid, 1953; DS, s.v. *Cordeses (António),* t. 2.º, cols. 2310-22; J. A. Aldama, *António Cordeses — los Dones del Espíritu Santo,* ATG, t. 4.º, pp. 119-35; P. Dudon, *Les idées du P. A. Cordeses sur l'oraison,* RAM, t. 12.º, pp. 97-115, e t. 13.º, pp. 17-33). Antes de triunfarem parcialmente no generalato de Cláudio Acquaviva, em 1590 e 1591 (cfr. I. Iparraguirre, *ob. e vol. cits.*, pp. 531-34, e *Antonio Cordeses, autor del Directorio Granatense,* in Manresa, vol. 22.º, pp. 351-67; P. Leturia, *Lecturas espirituales cits.*, pp. 100-102; J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus,* pp. 227-36), e na obra de Álvarez de Paz (cfr. A. Yanguas, *Alvarez de Paz et l'oraison affective,* RAM, t. 19.º, pp. 376-93), tiveram de passar pelo purgatório de censuras porfiadas e de um longo silêncio heròicamente aceite pelo espiritual jesuíta.

Alguns, como Pedro da Fonseca, de cerebração claramente retardatária em matéria de espiritualidade, presos aos velhos tempos da luta contra a oração prolongada e exclusivamente mental, arguiam-nos de deprimirem, se não até de excluirem a oração vocal [«deprimiu tanto a oração vocal, que muitos irmãos ficaram confusos, e todo seu negócio é sem diferença de condições nem partes

naturais meter a todos em oração mental»], e de seguirem uma directriz cujo termo não podia deixar de ser o contemplativismo eremítico de André de Oviedo e Francisco Onfroy [«Louva muito as abstinências e oração antiga de Gândia....»]. Outros, como Miguel de Torres, mais em dia com o pensamento de Nadal, Polanco e S. Francisco de Borja, reconheciam de bom grado a excelência da oração afectiva, considerada em si mesma; tal como a ensinava Cordeses, parecia-lhes, contudo, levar a ilusões perigosas e a um espírito peregrino, próprio de quem não entendia bem o instituto inaciano. Havia até os que a culpavam de fazer as pessoas opiniáticas, ásperas e soberbas. A crítica era unânime em acusar o autor de não estender a oração aos ministérios da vida activa, de querer chamar todos os jesuítas à prática das suas ideias e, geralmente falando, de ir «fora do espírito da Companhia». No entanto, uma testemunha coeva, Pedro Dias, discípulo e amigo de Cordeses, dá-nos da doutrina deste um perfil que as informações de segunda mão não permitiram alcançar a Miguel de Torres: «El modo que tiene [el superintendente] es ponerlos en meditaciones de la Pasión y que busquen en ella lo que los santos aconsejan y dicen nuestros Ejercicios, y que frecuentemente entre día hagan actos de amor de Dios y se ejerciten en mortificación y las otras virtudes. Esto he dicho así en particular porque no faltan algunos a quienes descontenta este modo de proceder y les parece que es de frailes y diverso del nuestro» (cit. de I. Iparraguirre, *ob. e vol. cits.*, p. 511).

A incompreensão das ideias e dos processos de Cordeses que transparece da crítica lusitana não difere essencialmente das opiniões e juízos do Padre António Ramiro e de outros espanhóis que pouco depois lhe saíram ao caminho. Era uma atitude comum entre os jesuítas daquele tempo e encontrou um apoio autorizado nas directrizes do Geral Everardo Mercuriano para um regresso aos Exercícios e ao espírito primitivo da Companhia, em consequência das quais a doutrina da oração afectiva foi irradiada do ensino e da prática loiolitas (cfr. I. Ipirraguirre, *ob. e vol. cits.*, pp. 514-31; P. Leturia, *Lecturas espirituales cits.*, pp. 92-95 e 109-111; P. Dudon, *Les idées du P. A. Cordeses cit.*, pp. 99-113; A. Astrain, *Historia de la Compañia*, t. 3.º, pp. 182-96). S. Francisco de Borja, mais fluído nas suas apreciações, participou também deste ambiente de receios. No fim de 1566, logo após o ataque dos portugueses às orientações do superintendente, escreveu-lhe uma carta a animá-lo e a assegurá-lo da sua confiança, ao mesmo tempo que noutra carta pedia a Miguel de Torres aplanasse a desinteligência do Provincial com Cordeses (cfr. F. Rodrigues, *ob. e vol. cits.*, pp. 276-77). Mas anos depois, em 1570, mostrava-se já um tanto apreensivo com a veemência deste na divulgação da sua doutrina e com o possível reflexo dela no vigor do inacianismo espanhol. E durante a visita a Espanha, em

1571, as suas dúvidas parecem ter atingido não só a divulgação, mas a própria oração, pois levantou por duas vezes a voz contra ela, se bem que, segundo Cordeses, tivesse imitado logo a seguir o seu juízo ao problema da oportunidade. [I. Iparraguirre procura mostrar na *Historia de los Ejercicios*, vol. 2.º, pp. 508-515, que Diogo Mirón teve uma parte activa na desgraça das ideias e actuações de Cordeses junto de Borja e Mercuriano. Reconhecemos, de acordo com o próprio testemunho de Cordeses (apud Leturia, *Lecturas espirituales*, pp. 110-11), que Mirón contribuiu com Polanco para persuadir Borja a falar em Valência contra o catalão, mas é preciso notar que «no fué tampoco tam contrária a este modo [de Cordeses] la dicha exortación» que o próprio Geral não andasse nele e o não recomendasse até a pessoas dadas. À parte esta oposição por motivos de oportunidade, nada se conhece da vida e pensamento de Mirón que nos autorize a atribuir-lhe ideias contrárias ao inacianismo da oração afectiva. Iparraguirre não pôde alegar nesse sentido nenhum documento ou dedução convincente. O que escreve sobre as relações de Mirón com Cordeses é manifestamente inexacto, pois Mirón não esteve em Gândia nem contactou com ele em Portugal, dada a sua residência contínua em Roma de 1565 a 1571. E o facto de ter colaborado com Polanco na persuasão de Borja a falar em Valência não nos ilucida bastante sobre as suas ideias, vistas as concepções espirituais de Polanco e a aprovação que deu em Roma à doutrina de Cordeses, segundo o testemunho deste].

A crítica dos portugueses ao ensinamento do catalão projecta-se muito para além dos choques de pessoas e de grupos, inserindo-se num quadro ideológico que a enche de significação polémica e cujo fundo é a luta da Companhia de Jesus por uma definição total da sua espiritualidade. Fonseca, fiel aos problemas da sua juventude, parece não se ter apercebido dos progressos da primitiva espiritualidade jesuítica no sentido de uma assimilação dos valores específicos da oração de quietude, assim como da contemplação infusa e dos procedimentos próprios dos estados místicos. Era evidente a sua dificuldade de ver inacianismo — ou, pelo menos, espiritualidade compatível com ele — fora dos métodos e práticas tradicionais da Companhia. Recusaria subscrever um enunciado, como este de S. Francisco de Borja em carta de 1570 para o Padre Cordeses, em que se faz o elogio da oração afectiva e se admite a sua congruência com a doutrina de Santo Inácio: «Entiendo que V. R. impone a sus súbditos que en su oración hagan siempre actos de amor, y que a todos los desea guiar por aquí. Laudo su celo y su buen deseo, que a la verdad este es el mayor y más alto ejercicio espiritual. Mas advierta, Padre mío, que ni todos son para él, ni todos lo entienden, ni pueden para enseñarlos en la oración. Ya el Señor nos ha dado bona guia en los Ejercicios espirituales de la Compañia. Después, unos

prosiguen aquello y otros modos de oración *alius quidem sic, alius vero sic,* y como son buenos se han de dejar, pues son várias las mociones del Espiritu Santo y varios los ingenios y entendimientos de los hombres» (cit. de I. Ipirraguirre, *ob. e vol. cits.*, p. 512).

Miguel de Torres, conquanto menos rígido que os companheiros, é também um atardado. Para ele, o verdadeiro problema é ainda, como quinze anos atrás, o de marcar a linha que separa a espiritualidade inaciana da espiritualidade eremítica e claustral, problema que, na inteligência de Cordeses, como na de Polanco, de Nadal e de outros com eles aparentados, estava perfeitamente consciencializado e convenientemente resolvido. E o mesmo se diga do espírito cartusiano que por vezes se quer imputar ao mestre catalão. A valorização dos afectos e dos elementos afectivos da oração, perfeitamente na linha de Nadal, Polanco e do próprio Santo Inácio, podia ser feita sem levar ao espírito da Cartuxa, como o caso de S. Francisco de Borja bem mostrava. A sabedoria de Cordeses consiste justamente em ter deixado um lugar à oração afectiva e, mesmo, à contemplação infusa e transformativa dentro da Companhia, e em ter marcado o ponto em que as directrizes espirituais de S. Bernardo, S. Boaventura, Hárfio e Ossuna deviam mudar de rumo para se integrarem na rota inaciana. O mais essencial da sua orientação e que sobretudo a distingue do eremitismo de Oviedo, do cartusianismo de Capilla e do rigorismo de Bustamante, é o esforço para situar a via unitiva e a ascética aniquilacionista nas ensanchas de Loiola, arrebatando-as às tendências capuchas e cartusianas que elas traziam de Hugo de Balma e Henrique Hárfio.

Cordeses não tinha bastante clarificada no seu espírito a noção de que o método da oração afectiva não podia substituir a prática dos *Exercícios* nem era igualmente bom para todos os jesuítas. A leitura dos últimos capítulos do seu *Tratado de las tres vidas* deixa-nos, com efeito, essa impressão, e os erros de actuação prática em que caíu, comportando-se como se essa espiritualidade devesse ser generalizada, parecem confirmá-lo. A intuição do pensamento tão egrègiamente exposto por Acquaviva, de que a unidade essencial da vocação inaciana não exclui modalidades diferentes de realização pessoal, não amadureceu no seu cérebro ao ponto de distinguir o lugar próprio da oração mental intelectual e da oração mental afectiva, da via ascética e da via mística, na espiritualidade da Companhia. E a ideia enunciada por S. Francisco de Borja e desenvolvida por Acquaviva, de que os *Exercícios* não são toda a oração do jesuíta nem o seu o único método de orar, não se afirmou com o complemento explícito de que eles são a escola indispensável e forçosa em que o jesuíta se deve formar para a prática da oração. Deve, no entanto, salientar-se em abono de

Cordeses que a sua doutrina não sacrifica a orientação activista da Companhia de Jesus no altar do recolhimento e da vida eremítica. Com razão pôde dizer, referindo-se aos que dirigiu em Coimbra, que nenhum abandonou os seus deveres apostólicos ou mostrou por eles relutância (cfr. F. Rodrigues, *ob. e vol. cits.*, p. 279).

A acção de Cordeses em Coimbra, durante dois anos, algum rasto deve ter deixado nas concepções dos jovens jesuítas e, mesmo, de alguns sacerdotes formados. Os textos já acima transcritos mostram que, na verdade, esse rasto não deve ter sido tão insignificante que os maiorais não se vissem forçados a estudar em congregação a maneira de o extinguir. Um contemporâneo, o P. Pedro Dias, escreveu este depoimento expressivo: «.... con pláticas en común y especialmente con hablar a menudo con cada uno en particular, [el P. Cordeses] incita mucho a los Hermanos a la virtud y al ejercicio de la oración, imponiéndolos en ella, y hay muchos que van mucho adelante en ello con su instrucción y él nunca cesa de aprovechar a todos» (cit. de I. Iparraguirre, *ob. e vol. cits.*, pp. 510-11). E meses depois, em 29 de Setembro, quando o Padre Cordeses deixara já o nosso país, insistia ainda: «.... vino carta de V. P. en que lo mandaba salir. Yo creo que esto fué castigo que Nuestro Señor quiso dar a esta provincia y que lo sacó Nuestro Señor de acá porque no lo merescíamos. Él es un gran siervo de Nuestro Señor, y con su ejemplo y exhortaciones tenía aprovechado mucha gente en el Colegio de Coimbra, que iban más adelante en cosa de oración, que no sé cómo quedarán ahora sin haver quién los instruirá» (*Idem*, p. 511). O superintendente, escrevendo para Roma em 9 de Julho de 1568, foi o próprio a afirmar também que era crescente o número dos seus filhos espirituais: «Me [he] ocupado muy mucho en instruir y actuar los Padres y Hermanos de este Colégio en la oración y virtud cuanto Dios me ha ayudado con su divina gracia, y creo que se ha hecho algún fruto y muchos han crescido en espiritu» (*Idem*, p. 510).

A permeabilidade do meio coimbrão à maneira suave de Cordeses é bem compreensível na época em que ali vigorava o sistema rigorista de governo. E essa permeabilidade era uma fonte de inquietações para a equipe dirigente e um motivo suplementar para não lhe permitir compreender a verdadeira estrutura e alcance da doutrina cordeseana. Luís Gonçalves da Câmara, que então era o mentor e superior de todo o governo provincial, deixou um testemunho eloquente dessa incompreensão neste passo de uma carta de 18 de Dezembro de 1569: «[O Colégio de Jesus] teve dous anos doutrina de quem a dava, creio, com santa intenção, mas, ao que podemos alcançar, a mais prejudicial que podia ser, porque em efeito era conhecer pouco seus defeitos e ensoberbecer-se, e assim os que tomaram dela mais, ficaram mais perdidos. Um dos discípulos desta doutrina e pregador dela estava um dia dizendo muito alto

a um noviço: Amor, amor, amor. Chegou o mestre, que era Brás Gomes, e disse-lhe: quando vos disser foão, nomeando o pregador que estava presente: Amor, amor amor, dizei vós: Mortificação, mortificação, mortificação» (cit. de F. Rodrigues, *ob. e vol. cits.*, pp. 277-78). É possível que este pregador fosse Pedro Dias, ao tempo procurador do Colégio das Artes e um dos opositores de Câmara e seu grupo (cfr. F. Rodrigues, *ob. cit.*, t. 2.º, vol. 2.º, pp. 289 e 386). Dias, pelo menos, não se cansava de louvar Cordeses pela restauração que fizera da oração no Colégio de Jesus, e pela doçura do seu trato: «.... tengo para mí que Nuestro Señor ordenó la venida del P. Antonio Cordeses a este Colegio para remediar esto [= oración] de que había mucha falta en él, como es testigo el P. Mirón que por veces decía haber falta de esto.... Él tenia una simplicidad santa con que hablaba lo que le parescía servicio de Dios Nuestro Señor y pensaba que hablaba con quien tenía lo misma simplicidad y las entrañas limpias cómo él, y de aqui naciéron alguna vez disgustos» (cit. de I. Ipirraguirre *ob. e vol. cits.*, p. 511).

CORRECÇÕES E ADITAMENTOS

⊛ As primeiras folhas deste livro foram impressas em Julho de 1958; as outras seguiram-se-lhes gradualmente. Isto explica que certas publicações feitas no entretempo não tivessem sido utilizadas ao tratar-se de matérias com elas relacionadas. É o caso, por exemplo, das *Obras* de Fr. João Álvares, edição crítica com introdução e notas de Adelino de Almeida Calado, da colecção «Acta Universitatis Conimbrigensis», Coimbra, 1959, cuja consulta nos teria permitido ampliar e precisar melhor as linhas que dedicamos ao esclarecido reformador monástico.

⊛ Por lapso, não se mencionou o *Elucidário* de Santa Rosa de Viterbo, s.v. *Flagellantes*, a p. 64, a propósito da existência destes devotos em Portugal. Não se citaram também, ao estudar o *Ejercitatorio* de Garcia de Cisneros, nem *Un reformador benedictino en tiempo de los Reys Católicos*, de Dom Garcia M. Colombás, nem o artigo *Intorno a la scuola di orazione metodica stabilita a Monserrato*, de Dom Anselmo M. Albareda. Quando nos referímos à obra e pensamento de Fr. António de Guevara, devíamos ter remetido o leitor para os dois volumes importantes de René Costes, *Antonio de Guevara, sa vie*, Bordéus-Paris, 1925, e *António de Guevara, son oeuvre*, Bordéus-Paris, 1926.

⊛ Já depois de se imprimir o que escrevemos sobre João de Segóvia, pudemos haver à mão a edição do *De pace fidei* de Nicolau de Cusa, feita por Klibansky e Boscour, The Warbury Institute, Medieval and Renaissance Studies, Londres, 1956, que permite estabelecer melhor as relações entre Segóvia e o Cusano. Aproveitaremos os seus dados no estudo que preparamos sobre o primeiro.

⊛ A doutrina corrente sobre a influência de Chanones no espírito de Santo Inácio de Loyola, que aceitámos a p. 102, nt. 6, parece-nos hoje duvidosa (cfr. *Dictionaire de Spiritualité*, t. 2.º, cols. 917-19). Fique, pois, a patente registada para futuros efeitos... A conclusão não prejudica, porém, o que dissemos sobre as ideias de Chanones.

⊛ O frade a que nos referimos a p. 121, ls. 3 a 6, podia não ser Fr. João Soares, como ainda hoje supomos, mas sim um Fr. Afonso que em 1535, segundo nos

informa Pastor (*Histoire des Papes*, t. 12.º, p. 505) foi causa de lutas na Ordem por via das suas pregações escandalosas. Só a investigação aprofundada do acontecimento e da vida dos dois frades poderá esclarecer o pormenor.

❀ As observações de p. 116, ls. 14-15, e respectiva nota devem considerar-se retocadas com o que escrevemos na *Nota XX*.

❀ Por equívoco, dissemos a p. 150, nt. 4, que Fr. Pedro Mártir Vermigli era confrade de Fr. Bernardino Ochino, quando na verdade, como bem se sabe, ele pertencia à Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho.

❀ Com vista ao que escrevemos a pp. 228, nt. 4, e 229, nt. 1, é de notar que Ambrósio Caterino é autor também de um *Speculum haereticorum et liber de peccato originale et liber de perfecta justificatione et fide*, Leão, 1541, e de umas *Assertiones circa articulum de certitudine inhaerentis gratiae*. Não pudemos ver a primeira destas espécies e por isso não estamos em condições de dizer se é ela ou não o livro visado por Simão Rodrigues, embora a hipótese nos pareça pouco provável. Seguro é, contudo, em atenção à data, que não pode ser resposta a Ochino nem constituir a primeira forma da obra citada em segundo lugar. Esta tivemo-la na nossa mão e foi escrita sem dúvida depois da abertura do Concílio de Trento (1545).

❀ A referência de p. 233, ls. 7 e 8, ao auge do irenismo romano é um tanto equívoca. O período áureo do irenismo, considerado como construção doutrinal patrocinada por chefes responsáveis, já tinha passado. A solução ficou vencida nas reuniões do concílio tridentino, e por 1552 estava condenada na Cúria e na Chancelaria imperial como plataforma política. Os debates tridentinos fizeram-na chegar porém à culminância da publicidade e do prestígio de massa. E nesse sentido é certo que o irenismo, principalmente entre os que tinham a consciência ligada por uma simples moral de convicção, atingiu o auge na época em que Fr. Valentim da Luz frequentou os meios intelectuais italianos.

❀ As referências de p. 428, nt. 1, a Mestre Olmedo podem ser completadas com os elementos fornecidos pelo *Processo n.º 8352* da Inquisição de Lisboa. Por carta de Ambrósio Campelo de 15 de Junho de 1560, recebeu a incumbência de ouvir certa pessoa da capital, de que ele tinha informação (*Processo cit.*, fl. 3). Essa pessoa, se não nos enganamos, era D. Maria de Meneses, como parece resultar das próprias declarações desta no Santo Ofício (*Idem*, fls. 6v). Na carta de Campelo, Olmedo é chamado do Conselho de Elrei, Mestre da Sagrada Teologia e Prior de Palmela. O último elemento dá-nos a sua posição na sociedade e, possìvelmente, a filiação corporativa.

⊛ Não pudemos compulsar o opúsculo atribuído ao Provincial de S. Domingos, Fr. António de la Cerda, *Les grandes Miracles et les sainctes playes advenues à la R. Mère Prieure*, Paris, 1586. É possível contudo que contenha algum subsídio para a apreciação das implicações patrióticas do caso de Soror Maria da Visitação.

⊛ A inclusão do *Modus Orandi Deum*, no princípio do n.º 6 da *Nota VIII*, entre as obras proibidas no rol português de 1547 deve ser entendida no sentido de uma proibição implícita, como dizemos no nosso estudo sobre *O Primeiro Rol de Livros Proibidos*.

⊛ Ao documentarmos, a pp. 504-505, a repercussão do movimento biblista europeu no nosso país, esqueceu-nos fazer referência ao *Processo n.º 12126* da Inquisição de Lisboa. O réu, Lúcio Cipião de Ragona, napolitano de nascimento, era casado desde 1555 com uma portuguesa. Em 1558, segundo declarou em 3 de Dezembro deste ano, não se desobrigara, devido — alega ela — à viagem que fizera à Mina. Dedicava-se muito à astrologia judiciária e possuía o Novo Testamento em latim e o *Cortezano* em italiano.

⊛ A maneira de dizer da l. 16 da p. 506 é incorrecta. Na realidade, trata-se de «huũ gayetano sobre os evamgelhos», como se diz no texto arquivado a p. 510. À primeira vista, parece dever tratar-se da segunda das obras por nós indicadas; nada porém nos autoriza a excluir a hipótese de se tratar da primeira como bastante verosímil. Tivemos à mão, últimamente, estes livros de Caetano e a sua análise mostrou-nos que o Cardeal, não sabendo ou não dominando bem o hebraico, seguiu o texto e por vezes as anotações de Erasmo, desapegando-se da Vulgata e preocupando-se principalmente com a exegese e o sentido literais. O método e algumas doutrinas da *Praeclarissima Expositio*, de nítidas características erasmianas e tendentes a alicerçarem a polémica com os protestantes no próprio terreno destes, isto é, na exegese científica da Escritura, foram objecto de crítica por parte de Ambrósio Caterino. A Sorbona censurou também o Cardeal em 1544 (Vid. Duplessis d'Argentré, *Colectio Judithiorum de novis erroribus*, t. 2.º, p.te 1.ª, pp. 141a-143b).

A inclinação da crítica de Caterino é-nos dada suficientemente pelas suas *Annotationes in commentariis Cardinalis Caietani*. «Combato por vezes Erasmo, aliás de passagem e comedidamente — diz ele no *Praefatio* —, porque ele e o Reverendíssimo parecem sentir quase com o mesmo espírito nalgumas coisas. Ao ver desprezada com novas opiniões a doutrina dos santos, postergado o sentido da Igreja, dilaceradas as Escrituras, não quis deixar conduzir-me, sob pretexto de mansidão religiosa, ao apuro de não dizer as coisas como elas são .... Erasmo, para guardar essa modéstia, chama paradoxos às blasfémias insanas de Lutero, e puxa-o a si com

tal louvor que nunca o designa por herético nos seus livros. Contudo, era isto o que varões probos e católicos então esperavam dêle. Quando o Sumo Pontífice e o consenso de todas as pessoas de são critério já tinham rotulado Lutero de contumaz, pérfido e blasfemo, Erasmo continuava calado, melhor dizendo, algo de poderoso fazia ressoar com um silêncio gritante os seus verdadeiros sentimentos e a qual das partes dava o seu favor. Isto, ainda que ele o negue constantemente, de tal modo podia ser tirado dos seus escritos, que já se disse ou Lutero erasmizava ou Erasmo luteranizava. Outros, mais cruéis, proclamavam: Erasmo plantou, Lutero regou, mais foi o diabo que o fez crescer». Os ataques a Erasmo são aliás frequentes ao longo da exposição. — O exemplar que temos à vista (BNL, Rel. 12818-P) veio «Da Comun. de Bellem» e foi lido no próprio século XVI, talvez nos seus meados, como nos parece indicar a letra, por um monge cujas ideias não eram infensas ao ensinamento de Erasmo e Caetano. Ao longo do livro, em notas marginais, o leitor trava uma polémica renhida com o autor, que não deixa dúvidas sobre a sua orientação de espírito. Brevemente daremos notícia circunstanciada da posição do religioso. Por agora e como amostra, transcreveremos só esta anotação ao passo em que Caterino fala do dever de combater as heresias: «Quorsum haec adversus Caietanũ et Erasmum homines pios et eruditos, qui bona studia suis vigilijs iuuarũt et se catholicos esse crebro testati sunt?».

As relações de Erasmo com Caetano, entre 1530 e 1534, data da morte deste, foram as melhores (Cfr. A. Renaudet, *Érasme et l'Italie,* pp. 231-32).

❀ A p. 553, não referímos a edição da *Árvore da Vida* de S. Boaventura, da *Forma breve para ensinar noviços na religião* e do *Abecedário Espiritual,* que se dizem anexos aos *Exercícios* do Pseudo-Taulero, Lisboa, s.d., por João Blávio (Vid. Anselmo, *Bibliografia do século XVI,* p. 94), por duvidarmos sèriamente da sua existência.

❀ A p. 567, aventámos a hipótese de ter sido feita mais de uma edição do *Libro de la Oración* de Fr. Luís de Granada em 1556. Tendo adquirido agora para a biblioteca do Instituto de Estudos Filosóficos a *Bibliografia de Fray Luis de Granada* de Maximiano Llaneza, pudemos averiguar que naquele ano se fizeram nada menos de 5 edições da obra (cfr. Llaneza, *ob. cit.,* t. 1.º, pp. 7-11). — Aproveitamos o ensejo para agradecer aos Padres Dominicanos de Salamanca a atenção de nos terem cedido por algum tempo, em 1956, o trabalho do seu ilustre confrade.

❀ Embora seja nossa intenção dar à estampa o *Cod. 1525* da colecção «O Santo Ofício» do Arquivo Nacional da Torre do Tombo, não será demais concretizar desde já um pouco melhor o que escrevemos a p. 623, ls. 16 a 18. A provisão de 5 de Julho de 1572 restringe, pelo que toca aos crimes de heresia e apostasia, o disposto no

cap. 44.º do Regimento do Conselho Geral na parte respeitante à admissão de parentes ou familiares do réu como testemunhas de contradita: «Auemos por bem, q̃ sem embargo do ditto Cap. os Inq.es não sejam obrigados a receber mais contradittas q̃ aquellas q̃ o dr.to obriga, q̃ se recebão» (*Códice cit.*, fl. 6). Em 15 de Abril seguinte, outra provisão dispôs, com vista aos judeus conversos, «se não recebam por t.as pera contraditas pas da nação, em quanto se puderem achar outras», em nenhum caso porém devendo ser admitidos os cristãos novos presos à ordem do Santo Ofício; e acrescenta que «he de muita importancia, os dittos Inquisidores guardarem o regimto acerca do termo e modo de as receber [as contraditas] não dando aos Reos mais tempo q̃ o contheudo no regim.to» (*Idem*, fls. 4). E outro diploma da mesma data preceitua, ainda com vista aos cristão novos, que «daqui em diãte se não recebão pera proua de contradittas testemunhas parẽtes ou familiares dos Reos ou ẽ q̃ aja costume ou defeytos per q̃ de dr.to não deuão ser admittidas. E assy Mandamos, q̃ se não recebam pera contradittas p.as da nação ẽquanto se puderem achar outras» (*Idem*, fls. 7).

❀ Acrescente-se, a p. 37, nt. 6: V., no fim, a *Nota XXXI*, n.º 1; a p. 42, nt. 3: João Pedro Ribeiro, *Dissertações*, t. 3.º, p.te 2.ª, pp. 182-94; a p. 53, nt. 1: cfr. *Boletim Bibliográfico da Biblioteca da Universidade*, vol. 5.º, pp. 184-92; a p. 63, nt. 1: F. Lopes, *Crónica de D. Fernando*, Barcelos, 1933, vol. 1.º, p. 225; a p. 90, nt. 1: e, no fim, a *Nota XXXI*, n.º 4; a p. 122, nt. 3: *Obras inéditas de Fr. Luís de Montoia*, t. 6.º, Ms. 1879 da BUC, que contém a seguinte declaração autógrafa do reformador, transcrita no *Catálogo de Manuscritos da Biblioteca Geral da Universidade, Apostilas de Teologia*, p. 6: «Intravjmus lusitanjam in die S. Iacobi anni 1535»; a p. 151, nt. 2: A oração mental foi muito favorecida pelos capuchos, especialmente pelos italianos e espanhóis (Vid. R. Devas, *The Franciscans and the mental Prayer*, in rev. The Month, t. 157.º, pp. 215-27; a p. 225, l. 10, à palavra Veneza: e lá continuava ainda em 1542, como se deduz de uma referência que lhe é feita no *Corpo Diplomatico Português*, t. 5.º, p. 11; a p. 494, l. 29: E em Alcobaça, se não chegou a realizar-se, foi contudo projectado, tendo Diogo de Gouveia Senior indicado para o reger, em 1538, um seu sobrinho (cfr. Prof. M. Brandão, *O Processo de Costa*, p. 325); a p. 629, l. 5, entre o ponto final e a palavra *em*: [A provisão de 29 de Abril de 1575 (apud AN, Livraria, *Cod. 1525*, fl. 26) contém um preceito idêntico].

❀ Agradece-se o favor de substituir pelas palavras em redondo as que a seguir vão em itálico: p. 2, l. 36: *25.º*, 35.º; p. 62, l. 2, *bruchas*, bruxas; p. 96, l. 31, *100 e 124*, 427 e 478-80; p. 102, l. 35, *237-38*, 246; p. 117, l. 29, *50-51*, 47; p. 121, l. 26, *discreção*, discrição; p. 126, ls. 26 e 27, *Salmeron*, Laínez; p. 135, l. 19, *da Fonseca*, Quaresma; p. 195, l. 35, *Divini*, Divinae; p. 200, l. 16, *evangélico*, evangelista; p. 201,

l. 14, *to*, tio; p. 202, l. 27, *1527*, 1537; p. 221, l. 10, *bui*, qui; p. 224, l. 1, *cultural*, cultual, e l. 19, *revelam*, revelou; p. 225, l. 34, *de Santo Inácio e seus companheiros*, dos companheiros de Santo Inácio; p. 227, l. 3: *efeito*, efeito,; p. 228, l. 7, *1544*, 1541; p. 269, l. 12, *266, nt. 1*, 267, nt. 2; p. 291, l. 3, *total*, tal; p. 298, l. 7, *segundo*, primeiro; p. 309, l. 22, *com um .... com a*, se tivesse andado (o que por agora não sabemos) em; p. 313, l. 23, *Nota*, Nota II; p. 319, l. 1, *1539*, 1552; p. 328, l. 2, (*1*), (2); p. 372, l. 28, *dello*, della, e l. 35, *praeparatio*, praeparatione; p. 382, l. 32, *declarações, confirmadas .... Jesus, dela*, declarações dela, confirmadas .... Jesus,; p. 406, l. 22, *naler*, ualer; p. 410, l. 32, *230-44*, 45-49, 162-84 e 304-312; p. 412, l. 24, «*chietismo*», «chietinismo»; p. 417, l. 21, *1553*, 1555, e l. 23, *Espirituales*, Ascéticas; p. 440, l. 35, *21-23*, 14-16; p. 442, l. 28, *1637*, 1537; p. 453, l. 2, *ele*, ali; p. 491, l. 33, *particular*, particular, por; p. 527, l. 32, 15-25 .... *reimpresso*, 1525 .... reimpressa; p. 530, l. 5, *gavan as*, gava nas; p. 552, l. 4, *cresre*, crescere. Outros erros de ortografia ou pontuação de menor monta, que por si mesmos se manifestam, o leitor benévolo os corrigirá.

FONTES E BIBLIOGRAFIA DO 1.º TOMO

A — FONTES MANUSCRITAS

Arquivo Nacional da Torre do Tombo

1 — ARQUIVO DA INQUISIÇÃO DE LISBOA:

Processo de Fr. Valentim da Luz (1560), n.º 8352.
Processo de Diogo Álvares (1557), n.º 241.
Processo de Lúcio Cipião de Ragona (1558) n.º 12126.
Processo de Nicolau Roqueans (1556), n.º 5943.
Processo de Fr. Duarte, franciscano (1567), n.º 12584.
Processo do P.e Pedro Afonso (1549), n.º 15084.
Processo do Cónego Luís Álvares (1568), n.º 12308.
Processo do P.e Pedro Alvares (1560), n.º 10954 e 10955.
Processo de Fr. António, da Ordem de Cristo (1563), n.º 5565.
Processo de Cristóvão Rodrigues (1555), n.º 3702.
Processo do P.e António Dias Pedrosa (1558), n.º 5160.
Processo do P.e Jorge Machado (1569), n.º 6389.
Processo do P.e Fernão Gil (1576), n.º 12093.
Processo de Soror Maria da Visitação (1588), n.º 11894.
Processo de Isabel Fernandes (1571), n.º 9287.
Processo de Fr. Francisco da Porciúncula (1572), n.º 4455.
Processo de Madre Maria do Espírito Santo e de Camila de Jesus (1574), n.º 3185.
Processo de Margarida Gomes (1578), n.º 11637.
Processo de Catarina Ribeiro (1572), n.º 3547.
Processo de Fr. Diogo de Ceuta (1549), n.º 8729.
Processo de Jacques Laniel (1549), n.º 5273.
Processo de Estêvão de Freitas (1549), n.º 358.
Processo de Nicolau Butart (1561), n.º 4994.
Processo de Nicolau Rondet (1550), n.º 7425.
Processo de Pierre Lefont (1555), n.º 8555.
Processo de Nicolas Olivier (1554), n.º 16997.
Processo de Estêvão Boileau (1560), n.º 353.
Processo de Luís, francês (1561), n.º 12306.

Processo de Mestre Jacques (1562), n.º 5272.
Processo de Jean Cointa (1561), n.º 5451.
Processo de Mestre Jacques Mousset (1562), n.º 5620.
Processo de Hildebrand Hemynga (1572), n.º 10373.
Processo de Fr. Simão da Luz (1577), n.º 12077.
Processo do P.e André de Leão, castelhano (1576), n.º 1045.
Processo do P.e João Gonçalves (1568), n.º 12645.
Processo de Fr. Tomás, da Ordem 3.ª de S. Francisco (1542), n.º 17109.
Processo de D. Agostinho, franciscano de Veneza (1588), n.º 13184.
Livro de Denũciações de 1537 a 1543 (n.º 103 da numeração antiga ou n.º 1 da numeração moderna).
Liuro de Denũciações de 1543 a 1550 (n.º 101 da antiga e n.º 2 da moderna).
Liuro de Denũciações de 1550 a 1554 (n.º 104 da antiga ou n.º 4 da moderna).
Liuro de Denũciações de 1554 a 1559 (n.º 102 da antiga ou n.º 6 da moderna).
Liuro de Denũciações de 1560 a 1566 [*aliás 1576*] (n.º 106 da antiga ou n.º 9 da moderna).
Cadernos do Promotor, n.º 107.
Cadernos do Promotor, vol. 4.º (n.º 108).
Cadernos do Promotor, V Volume de Papeis de Fora (n.º 109 da antiga ou n.º 44 da moderna).
Cadernos do Promotor, vol. 14.º (n.º 113).
Liuro de Recõciliações de 1544 a 1559 (n.º 107-b da antiga ou n.º 7 da moderna).
Liuro de Recõciliações do Año de 1560 por diante [*até 1576*] (n.º 107-a da antiga ou n.º 8 da moderna).
Provisões de S. A., Livro 2.º.
Neste liuro se registarã os papeis sahidos do Cons.º g.ª!. [Os livros do Arquivo da Inquisição não estão inventariados. Apesar dos esforços feitos, não foi possível encontrar de novo o livro últimamente referido, das várias vezes que o requesitámos para verificação das leituras e transcrições].

2 — Arquivo da Inquisição de Évora:

Processo de Fr. João de Monserrate (1553), n.º 214.

3 — Arquivo da Inquisição de Coimbra:

Denúncias de 1566 a 1590.

4 — Corpo Cronológico. Das muitas espécies consultadas e citadas das suas três partes, destacamos as seguintes:

Rascunho da concessão de poderes a Fr. António de Sá, para a reforma de Alcobaça, ano de 1528, p.te 2.ª, M. 153, D. 33.

Provimento de Fr. Gonçalo da Silva no cargo de visitador de Alcobaça, ano de 1527, p.te 2.ª, M. 139, D. 158.

Cartas do Bispo de Titópole sobre a reforma dos mosteiros de Cister, p.te 1.ª, M. 26, DD. 37 e 38; M. 29, DD. 4, 5, 25, 74, 95; M. 30, D. 24; M. 35, D. 91; M. 36, D. 57, p.te 2.ª, M. 91, D. 153.

Inquérito do Bispo de Titópole ao Mosteiro de Almoster, c. 1520, p.te 1.ª, M. 28, D. 32.

Carta de D. Brás Lopes sobre o Mosteiro de Santa Cruz, de 10-I-527, p.te 1.ª, M. 35, D. 66.

Reclamações contra a reforma de D. Brás, p.te 1.ª, M. 35, D. 66.

Visitação Geral na Congregação de Santa Cruz, p.te 1.ª, M. 66, D. 43.

Carta do Bispo de Vizeu sobre o Mosteiro de Ferreira, de 19-VII-544, p.te 1.ª, M. 93, D. 23.

Patente do Geral de S. Domingos, de 19-VII-551, em que confirma a eleição de Fr. Jerónimo de Azambuja, p.te 2.ª, M. 242, D. 84.

Carta do Corregedor de Évora, de 12-IV-546, sobre o Convento do Paraíso, p.te 3.ª, M. 16, D. 30.

Inquérito ao Convento de Santa Clara de Vila do Conde, ano de 1504, p.te 3.ª, M. 2, D. 39.

Carta do Bispo de Ceuta, de 10-XII-511, sobre o Convento de Santa Clara de Vila do Conde, p.te 1.ª, M. 10, D. 135.

Carta da Abadeça do Convento de Santa Clara de Vila do Conde, de 14-IX-523, p.te 1.ª, M. 43, D. 82.

Carta de Fr. Manuel de Alcácer sobre o governo interno da Observância Franciscana, p.te 1.ª, M. 66, D. 79.

Carta de Fr. Francisco da Conceição, de 15-VI-551, sobre os mosteiros de clarissas do sul do país, p.te 1.ª, M. 86, D. 70.

Carta de Fr. Gaspar do Casal sobre Fr. Sebastião Toscano, p.te 1.ª, M. 87, D. 101.

Ordenança de 20-X-511 sobre a posse provisória pela coroa dos mosteiros que vagarem, p.te 1.ª, M. 10, D. 115.

Carta do Corregedor da Beira sobre o mosteiro de Grijó, de 4-III-512, p.te 1.ª, M. 11, D. 22.

Ordenança de 24-X-514 sobre as Comendas de Cristo, p.te 1.ª, M. 16, D. 62.

Carta da Câmara de Guimarães para D. Manuel, de 25-II-512, p.te 1.ª, M. 11, D. 16.

Reserva de benefício, pelo Bispo do Porto, em 25-I-516, p.te 1.ª, M. 19, D. 98.

Cartas do Bispo de Silves sobre o conflito com o Cabido e transferência da Sé (1541), p.te 1.ª, M. 69, DD. 75 e 124; M. 76, D. 59.

Carta do Arcebispo do Funchal D. Martinho de Portugal para D. João III, de 26-VI-543, p.te 1.ª, M. 73, D. 108.

Carta do Arcebispo de Lisboa D. Fernando de Vasconcelos e Meneses para D. João III, de 27-XII-543, p.te 1.ª, M. 74, D. 45.

Cartas de D. Agostinho Ribeiro para D. João III, de 18-VI-538 e 1-II-545, p.te 1.a, M. 61, D. 140, e M. 76, D. 16.

Carta do Bispo da Guarda D. Jorge de Melo para D. João III, de 23-VII-546, p.te 1.a, M. 78, D. 42.

Carta do Bispo de Lamego, de 12-IV-556, sobre as missões na diocese, p.te 1.a, M. 98, D. 10.

5 — Gavetas. Destacamos as seguintes espécies principais:

Apontamentos de Sebastião Afonso sobre Santa Cruz de Coimbra, Gaveta XX, M. 2, n.º 45.

Ordenança de 24-X-514 sobre as comendas das igrejas comendatárias da Ordem de Cristo, Gaveta VII, M. 15, n.º 2.

Ordenança de 30-VI-517 sobre as dotações das igrejas comendatárias da Ordem de Cristo, Gaveta VII, M. 15, n.º 2.

6 — Colecção de Bulas. Entre outras que citamos, as seguintes:

Bula «Et si Romanus Pontifex», de 12-VI-452, M. 8, n.º 15.

Bula de Nicolau V sobre Santa Cruz de Coimbra, M. 21, n.º 1.

Bula «Meditatio Cordis nostri», de 22-II-486, M. 3, n.º 11.

Bula «Solete Romanus Pontifex», de 13-IV-517, para a reforma dos mosteiros de cónegos regrantes, M. 21, n.º 1.

Patente do Geral dos Eremitas de Santo Agostinho, de 21-II-539, para a reforma dos conventos portugueses, M. 34, n. 4.

7 — Mosteiros e Conventos:

Informação q̃ o Cardeal Dom Anriq̃ mãdou faser dos mostr.os de S. Bento, e S. Agost.º q estão no Arcebispado de braga (1568), Est. 6, Cx. 30, S. 25, p.te 1.a

Lembrança ou breue História da reformaçam da Ordem de Sam Bento neste reino de Portugal, Est. 6, Cx. 30, S. 25, p.te 2.a.

8 — Corporações Religiosas:

Visita dos mosteiros de Cister pelo Abade de Claraval (1536), Alcobaça, B-50-187.

9 — Cortes do Reino:

Cortes de 1439 a 1473.

10 — Colecção São Vicente.

11 — LIVRARIA:

Constituições Sinodais de Braga dos séculos XIII e XIV, Cx. 47, M. 2, n.º 82.

Memoria dos Autos de Fé, que tem havido publicos, e particulares na Inquisição de Lisboa, Cod. 959 da Col. «O Santo Ofício».

Prouisões dos sñres Inquisidores geraes destes Reynos, com indicação das cousas mais principães, que nelas se contem, Cod. 1525 da Col. «O Santo Ofício».

Livro dos Acordos e Determinaçoes tomadas no Conselho geral do sancto officio da Inquisição destes Regnos e señrios de Portugal, Cod. 976 da Col. «O Santo Ofício».

Arquivo da Universidade de Coimbra

Provisão do Vigário Geral de Braga sobre o Mosteiro de S. Miguel de Vilarinho, Gaveta 10-A, M. 2.

Arquivo Secreto do Vaticano

Instrução da Cúria Romana sobre a política eclesiástica de D. João II, Miscellanea Arm. II, t. 20.

Nunziatura di Portogallo, vol. 2.º.

Biblioteca da Ajuda

Biblioteca Congregationis Oratorii apud Regiam Domum Beatae Virginae de Necessitatibus.

Biblioteca e Arquivo Distrital de Braga

Provisão de D. Fernando de Guerra, de 18-V-461, Col. Cronol., Cx. 30, D. 44.

Provisão de D. Fernando da Guerra sobre a residência dos tercenários da Sé, Gav. de Dignidades, Cónegos, Tercenários e Coreiros, D. 54.

Vida de Fr. Luís de Montoia, de Fr. Tomé de Jesus, Ms. 91.

Biblioteca Geral da Universidade

Obras inéditas de Fr. Luís de Montoia, Ms. 1879.

Novíssimos do Homem, de Dionísio Ryckel, Ms. 1839.

Biblioteca Pública de Évora

Dialogo Spiritual adonde se tractan matherias tan altas como prouechosas al x̃piano amigo de su saluacion, de Jorge de Montemor, Cod. CXIII-1-41.

Biblioteca Nacional de Lisboa

Papeis vários de Santa Cruz de Coimbra, Cx. 28, D. X-5-48.

Memória dos Provinciais dos Eremitas de S.to Agostinho e *Registo dos Gerais dos Eremitas de S.to Agostinho*, Ms. 645 F. G.

Visita do Mosteiro de Cárquere em 1554, Cx. 203, D. 14.

Carta de D. João III para o Arcebispo de Lisboa, de 22-XII-543, Col. «Pombalina», CXCVI.

Exercicios do Noviciado de Nossa Senhora da Graça feitos pelo Venerável P. M. frey luis de Montoya, Ms. 522 F. G.

Tractado dos Estados Eclesiásticos e Seculares, de Diogo de Sá, Ms. 2725 F. G.

Censuras da Universidade de Paris, de Álvaro Gomes, Ms. 4189 F. G.

B — FONTES IMPRESSAS E OBRAS DE CONSULTA (1)

ALAMO, O. S. B. (Mateo) — *Garcia de Cisneros*, in «Dictionnaire de Spiritualité» t. 2.º, Paris, 1953.

ALBAREDA (Anselmo M.) — *Intorno a la scuola di orazione metodica stabilita a Monserrato dall'Abate Garcia Jimenez de Cisneros*, in «Archivum Historicum Societatis Iesu», vol. 25.º, Roma, 1956.

ALCÂNTARA (S. Pedro de) — *Tratado de la Oración*, Lisboa, c. 1556-1564.

ALDAMA, S. I. (J. António) — *Antonio Cordeses y los Dones del Espiritu Sancto*, in «Archivo Teologico Granadino», vol. 4.º, Granada, 1941.

ALENÇON, O.F.M. (Edouard d') — *Frères Mineurs*, in «Dictionnaire de Théologie Catholique, t. 6.º, p.te 1.a, Paris, 1924.

ALLEN (P. S.) — Vid. ERASMO (Desidério).

ALMEIDA (Fortunato de) — *História da Igreja em Portugal*, 8 vols., Coimbra, 1910-1921.

ÁLVARES (Fr. João) — *Obras*, ed. crítica de A. de Almeida Calado, Coimbra, 1959.

ALVENTOSA, O. F. M. (Joaquin Sánchiz) — *La escuela mistica alemana y sus relaciones com nuestros misticos del Siglo de Oro*, Madrid, 1946.

AMANN (Emile) — *Lefèvre d'Étaples*, in «Dictionnaire de Théologie Catholique», t. 9.º, p.te 1.a, Paris, 1926.

AMOR DE DEUS (Fr. Martinho do) — *Escola de Penitência ...Chronica da Provincia de Santo António*, Lisboa, 1740.

AMORÓS, O. F. M. (León) — *Introducción general a las obras de San Buenaventura*, ed. B.A.C., «Obras de San Buenaventura», t. 1.º, Madrid, 1945.

ANCELET-HUSTACHE (Jeanne) — *Maitre Eckhart et la mystique rhénane*, Paris, 1956.

(1) Não inclui as fontes impressas simplesmente citadas.

ANDRADE (Diogo de Paiva de) — *Ortodoxarum explicationum libri decem*, Veneza, 1564.
—— — *Sermões*, 3 vols., Lisboa, 1603, 1606 e 1615.
ANDRADE (Francisco de) — *Philomena de São Bonaventura*, Lisboa, 1561.
ANSELMO (António Joaquim) — *Bibliografia das obras impressas em Portugal no século XVI*, Lisboa, 1926.
ANVERSA, O.F.M. (Fradegando d') — *Bernardino Ochino, fautore della Pseudo-Riforma*, in «Italia Francescana», t. 6.º, Isola del Liri, 1931.
ARANHA (Pedro de Brito). Vid. SILVA (Inocêncio Francisco da).
ARIAS, (Fr. Diogo Ximenez) — *Enchiridion o Manual de Doctrina Christiana*, Lisboa, 1552.
ARINTERO, O. P. (Juan Gonçalez) — *Unidad de la via y homogenidad de la vida espiritual en la tradicion dominicana*, in «La Ciencia Tomista», t. 16.º, Salamanca, 1916.
ASENCIO (Eugenio) — *El erasmismo y las corrientes espirituales afines*, in «Revista de Filologia Española», vol. 36.º, Madrid, 1952.
ASTRAIN (António) — *Historia de la Compañia de Jesus en la Asistencia de España*, 8 vols., Madrid, 1912-1925.
AUGER (A.) — *Étude sur les mystiques des Pays-Bas au moyen-âge*, Bruxelas, 1892.
AUTORE (S.) — *Denys le Chartreux*, in «Dictionnaire de Théologie Catholique», t. 4.º, p.te 1.ª, Paris, 1908.
ÁVILA (B. Juan de) — *Obras Completas*, com introdução de L. Sala Balust, 2 vols., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1952 e 1953.
—— — *Avisos y Reglas Cristianas*, «*Audi, Filia*», Alcalá, 1556.
—— — *Dos Memoriales para el Concilio de Trento*, in «Miscelanea Comillas», Santander, 1945.
AXTERS, O.P. (St.) — *La Spiritualité des Pays-Bas*, Lovaina, 1948.
AZEVEDO (D. Joaquim de) — *História Eclesiástica de Lamego*, Porto, 1877.
AZEVEDO (Pedro de) — *Documentos para a história do Brasil: Tomé de Sousa e sua família*, in «Revista de História», vol. 3.º, Lisboa, 1914.
BACHELET, S. I. (Xavier-Marie) — *Prédestination et grâce efficace*, 2 vols., Lovaina, 1931.
BAIÃO (António) — *A Inquisição em Portugal e no Brasil*, Lisboa, 1917.
—— — *O Processo desconhecido contra o Lente do Colégio das Artes, Marcial de Gouveia, na Inquisição*, in «Anais da Academia Portuguesa de História», vol. 9.º, Lisboa, 1945.
—— — *Homenagem a Camilo no seu centenário*, Coimbra, 1925.
—— — *A censura literária inquisitorial*, in «Boletim da Segunda Classe da Academia das Ciências de Lisboa», vol. 22.º, Coimbra, 1919.
BAINTON (Roland H.) — *Bernardino Ochino, esule e riformatore senese del Cinquecento*, Florença, 1940.
BALUST (Luís Sala) — Vid. ÁVILA (B. Juan de).
—— — *Vicisitudes del «Audi, Filia» del Maestro Ávila*, in «Hispania Sacra», t. 3.º, Madrid, 1950.

BARBOSA (Aires) — *Antimoria. Eiusdem nonnulla Epigrammata*, Coimbra, 1536.
BAREILLE (Gabriel) — *Flagellants*, in «Dictionnaire de Théologie Catholique», t. 6.º, p.te 1.ª, Paris, 1924.
BARROS (João de) — *Ropica Pnefma*, 2 vols., Lisboa, 1952 e 1955.
—— — *Gramática da Língua Portuguesa*, Lisboa, 1785.
—— — *Compilação de várias obras do insigne português ....*, Lisboa, 1785.
BARROS II (João de) — *Espelho de casados*, Porto, 1874.
—— — *Geografia d'entre Douro e Minho, e Trás-os-Montes*, Porto, 1919.
BATAILLON (Marcel) — *Erasmo y España*, 2 vols., México, 1950.
—— — *Un itinéraire cistercien à travers l'Espagne et le Portugal au XVe siècle*, in «Mélanges d'études offerts à M. Georges Le Gentil», Lisboa-Paris, 1949.
—— — *L'édition scolaire coïmbroise des Colloques d'Érasme*, in «Bulletin des Études Portugaises et de l'Institut Français au Portugal» (Nouvelle Série, t. 14e), Coimbra, 1950.
—— — *Études sur le Portugal au temps de l'Humanisme*, Coimbra, 1952.
—— — *Juan de Valdés, Diálogo de Doctrina Cristiana*, Coimbra, 1925.
—— — *Sur la diffusion des oeuvres de Savonarole en Espagne et en Portugal* (1500--1560), in «Mélanges de Philologie, d'Histoire et de Littérature offerts à M. Joseph Vianey», Paris, 1934.
—— — *De Savonarole à Louis de Grenada*, in «Revue de Littérature Comparé», t. 16.º, 1936.
BAUDRIART (Alfred) — *Concile de Bâle*, in «Dictionnaire de Théologie Catholique», t. 2.º, p.te 1.ª, Paris, 1905.
BAUDRY (Lucien) — *Guillaume d'Occam — Sa vie, ses oeuvres, ses idées politiques et sociales*, Paris, 1950.
BAYLE, S. I. (Constantino) — *La loca del Sacramento, Doña Teresa Enriquez*, Madrid, 1922.
BEAU (Albin E.) — *As relações germânicas do Humanismo de Damião de Gois*, Coimbra, 1941.
BEAUFRETON (Maurice) — *Saint François d'Assise*, Paris, 1926.
BELCHIOR PONTES (Maria de Lourdes) — *Frei António das Chagas, um homem e um estilo do séc. XVII*, Lisboa, 1953.
BELL (Aubrey F.) — *A Literatura Portuguesa* (*História e Crítica*), Coimbra, 1931.
—— — *Luis de León, un estudio del Renacimiento espanhol*, Barcelona, s.d..
BERNAUD (J.) — *Études Théologiques et Religieuses*, s. l., 1929.
Bibliografia Geral Portuguesa, 2 vols., Lisboa, 1941 e 1944.
BLET, S. I. (Pierre) — *Note sur les origines de l'obéissance ignatienne*, in «Gregorianum», vol. 25.º, Roma, 1954.
—— — *Les fondements de l'obéissance ignatienne*, in «Archivum Historicum Societatis Iesu», vol. 25.º, Roma, 1956.
BLOIS (Luís de) — *Conclave animae fidelis*, Antuérpia, 1548.
—— — *Institutio spiritualis*, Lovaina, 1553.
—— — *Paradisus animae fidelis*, Lovaina, 1555.

BLOIS (Luís de) — *Margaritum spirituale*, Lovaina, 1555.
—— — *Opera Omnia*, Colónia, 1571.
BONAJUTI (E.) — *Gioacchim de Fiore*, Roma, 1930.
BONET (Alberto) — *La filosofia de la libertad en las controversias teologicas del siglo XVI y primera mitad del XVII*, Barcelona, 1932.
BONET-MAURY (G.) — *Gérard Groot, un précurseur de la Réforme au Quatorzième siécle*, Paris, 1878.
BORDET (Louis) — Vid. PONELLE (Louis).
BORJA (S. Francisco de) — *Primera parte de las obras .... para qualquier fiel christiano*, Medina del Campo, 1552.
BOUYER (Louis) — *Autour d'Érasme, études sur le Christianisme des humanistes catholiques*, Paris, 1955.
BRAGA (Teófilo) — *História da Universidade de Coimbra*, 4 vols., Lisboa, 1892-1902.
BRANDÃO (Mário) — *O Colégio das Artes*, 2 vols., Coimbra, 1921 e 1933.
—— — *Cartas de Fr. Brás de Barros para os Priores de Santa Cruz de Coimbra*, Coimbra, 1937.
—— — *Alguns documentos respeitantes à Universidade de Coimbra na época de D. João III*, Coimbra, 1938.
—— — *O Processo na Inquisição de Mestre João da Costa*, Coimbra, 1944.
—— — *O Processo de Diogo de Teive na Inquisição*, in «Notícias Cronológicas» de Leitão Ferreira, p.te 2.ª, vol. 3.º, t. 1.º, Coimbra, 1944.
—— — *A Inquisição e os Professores do Colégio das Artes*, Coimbra, 1948.
—— — *Documentos de D. João III*, 4 vols., Coimbra, 1937-1941.
—— — *Coimbra e D. António Rei de Portugal*, 2 vols., Coimbra, 1939.
—— — *Actas dos Conselhos da Universidade*, 3 vols., Coimbra, 1941-1955.
BRANDI (Karl) — *Carlos V, vida y fortuna de una personalidad y de un imperio mundial*, Madrid, 1943.
BRÁSIO, C.S.S. (António) — *Monumenta Missionaria Africana*, 8 vols., Lisboa, 1952-1958.
BRIGUÉ (L.) — *Ruysbro ck*, in «Dictionnaire de Théologie Catholique», t. 14.º, p.te 1.ª, Paris, 1941.
CABALLERO (Firmin) — *Conquenses Ilustres, Melchor Cano*, Madrid, 1871.
CABALLERO (R. Diosdado) — *De prima typographiae hispanicae aetate specimen*, Roma, 1793.
CABANELAS, O.F.M. (Darío .... Rodriguez) — *Juan de Segovia y el problema islámico*, Madrid, 1952.
CAETANO (Cardeal) — *Evangelia cum commentariis*, Paris, 1540.
CALDAS (José) — *D. Frei Bartolomeu dos Mártires*, in «Instituto», vol. 41.º, Coimbra, 1893.
CALLAEY O.F.M. (Frédégand) — *L'idéalisme franciscain spirituel au XIVe siècle*, Lovaina, 1911.
CALPETRAZZO (Bernardinus a) — *Historia Ordinis Fratrum Minorum Capuccionorum in Italia (1525-1593)*, Roma, 1939.

CALVERAS, S. I. (José) — *La ilustración del Cardoner y el instituto de la Compañia de Jesus según el P. Nadal,* in «Archivum Historicum Societatis Iesu», vol. 25.º, Roma, 1956.

CANO (Melchor) — *De locis theologicis,* Salamanca, 1589.

CANTIMORI (Delio) — *Eretici Italiani del Cinquecento,* Florença, 1939.

—— — *Problemi storici e orientamenti storiografici,* Como, 1942.

—— — *Atteggiamento della vita culturale italiana nel secolo XVI di fronte alla Riforma,* in «Rivista Storica Italiana», série 5.ª, vol. 1.º, 1936.

CANTU (Cesare) — *Gli Eretici d'Italia,* 2 vols., Turim, 1885-1886.

CARRANZA DE MIRANDA (Bartolomé) — *Controversia de necessaria residentia personali episcoporum et aliorum inferiorum Pastorum Tridenti explicata,* Veneza, 1547.

CARRIÈRE (Victor) — *Lefèvre d'Étaples à l'Université de Paris,* Arras, 1947.

CARRO, O. P. (Venâncio) — *El Maestro Fray Pedro de Soto y las controversias politico-religiosas en lo siglo XVI,* Salamanca, 1931.

—— — *Domingo de Soto y su doctrina juridica,* Salamanca, 1947.

CARVALHO (A. da Silva) — *Garcia da Orta,* in «Revista da Universidade», vol. 1.º, Coimbra, 1934.

CARVALHO (A. Pinto de) — *Uma Oração latina de Mestre João Fernandes,* Coimbra, 1941.

CARVALHO (Joaquim de) — *Estudos sobre a cultura portuguesa do século XV,* Coimbra, 1949.

—— — *Estudos sobre a cultura portuguesa do século XVI,* 2 vols., Coimbra, 1947-1948.

CASTRO (José de) — *Portugal no Concílio de Trento,* 6 vols., Lisboa, 1944-1946.

—— — *D. Sebastião e D. Henrique,* Lisboa, 1942.

—— — *Bispado de Bragança e Miranda,* 4 vols., Porto, 1946-1951.

Catálogo de Incunábulos da Biblioteca Pública Municipal do Porto, Porto, 1953.

Catálogo da Livraria do Conde do Ameal, Porto, 1924.

Catálogo dos Livros que se prohibem nestes Regnos e Senhorios, Lisboa, 1581.

CATERINO (Ambrósio) — *Assertiones quatuordecim circa articulum de certitudine inhaerentis gratiae ad sanctam Synodum Tridentinam,* Roma, 1552.

—— — *Compendio d'errore et d'inganni luterani contenuti in un libretto titolato «Tratato utilissimo del Beneficio di Christo crucifisso»,* Roma, 1544.

—— — *Annotationes .... in excerpta quaedam de commentariis Rev. Cardinalis Caietanis S. Xisti, dogmata,* Paris, 1535.

—— — *Speculum haereticorum emendatum,* Leão, 1531.

CAULIBUS (Fr. João de) — *Meditaciones sobre la Vida de Cristo,* Valladolid, 1512.

CAZALA (Fr. Juan) — *Libro llamado Lumbre del Alma,* Sevilha, 1542.

CELLI (G.) — *Per la Storia della Comunione frequente,* in «Civiltà Cattolica», t. 2.º, Roma, 1910.

CERECEDA, S.I. (Feliciano) — *Diego Laínez en la Europa Religiosa de su tiempo,* 2 vols., Madrid, 1945-1946.

—— — *Laínez y Salmeron y el processo del Catecismo de Carranza,* in «Razón y Fe», t. 100.º, Madrid, 1932.

CEREJEIRA (D. Manuel Gonçalves) — *O humanismo em Portugal — Clenardo*, Coimbra, 1926.

CHURCH (Frederic C.) — *I Reformatori italiani*, 2 vols., Florença, 1935.

CISNEROS (Garcia Jiménez de) — *Exercitatorio de la Vida Spiritual*, Monserrate, 1500.

CLAMENS (G.) — *La dévotion à l'humanité du Christ dans la spiritualité de Thomas de Kempis*, Leão, 1931.

CODINA, S. I. (A.) — *Los origenes de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola*, Barcelona, 1925.

—— — *Los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola y las Constituciones de la Compañia de Jesus*, in «Manresa», vol. 8.º, Bilbau, 1932.

COELHO (P. M. Laranjo) — *Terras de Odiana*, in «Instituto», vols. 67.º a 71.º, Coimbra, 1920-1927.

COLOMBÁS (Garcia M.) — *Un reformador benedictino en tiempo de los Reys Catolicos, Garcia Jimenez de Cisneros, Abad de Montserrat*, Montserrat, 1955.

COLUNGA, O. P. (Emílio) — *Los alumbrados españoles*, Salamanca, 1919.

—— — *Intelectualistas y misticos en la Teologia española del siglo XVI*, in «La Ciencia Tomista», vols. 9.º a 12.º, Salamanca, 1914-1915.

COMBES (A.) — *Essais sur la critique de Ruysbroeck par Gerson*, Paris, 1945.

Como S. Francisco buscasse a Pobreza. Por um franciscano da Província da Piedade, s.l. n.d.

Compêndio Histórico do estado da Universidade de Coimbra, Lisboa, 1772.

Concilium Basiliense, 7 vols., Basileia, 1896-1927.

Concilium Tridentinum diariorum, actorum, epistolarum, tractatuum nova colectio, ed. da Görresgesselschaft, 13 vols., Friburgo, 1901-1930.

CONGAR, O. P. (M. J.) — *Théologie*, in «Dictionnaire de Théologie Catholique», t. 15.º, p.te 1.a, Paris, 1947.

Constituições do Arcebispado de Braga, Lisboa, 1538.

Constituições do Bispado de Évora, Lisboa, 1534.

Constituições e Costumes q̃ se guardã em os Mosteyros da cõgregaçam de Santa Cruz (Livro das), Coimbra, 1548.

Constituições Diocesanas do Arcebispado de Lisboa, decretadas por D. João Esteves de Azambuja (1402-1414), in «Revista Archeológica», t. 1.º, Lisboa, 1887.

Cõstituyções e estatutos feytos e ordenados agora nouamente por o muy reuerẽdo senhor dom Pedro bispo da Guarda, Salamanca, 1500.

Constituições synodaes do Bispado de Coimbra, Coimbra, 1548.

Constituições sinodaes do Bispado do Porto ordenadas pelo muito Reuerẽdo e magnifico Sõr dõ Baltasar lipo, Porto, 1541.

Contributo degli ordini religiosi al Concilio di Trento (Il), Florença, 1943.

Corpo Diplomático Português, 15 vols., Lisboa, 1862-1959.

CORREIA (Virgílio) — *Obras*, vol. 3.º, Coimbra, 1953.

COSTA (M. A. Nunes da) — *Incunábulos do Arquivo Nacional da Torre do Tombo*, Coimbra, 1957.

COSTES (René) — *Antonio de Guevara, sa vie*, Bordéus-Paris, 1925.
—— — *António de Guevara, son oeuvre*, Bordéus-Paris, 1926.
CRISTIANI (Léon) — *L'Église à l'époque du Concile de Trente*, Paris, 1948.
—— — *La Réforme*, in «Dictionnaire de Théologie Catholique», t. 13.º, p.te 2.ª, Paris, 1939.
CRUE (F. de) — *L'action politique de Calvin hors de Genève d'après sa correspondance*, Genebra, 1909.
CRUZ (Fr. Juan de la) — *Treynta y dós sermones en los quales se declaran los mãdamiẽtos de la Ley, articulos de Fé, y Sacramentos*, Lisboa, 1558.
Cruz de Cristo et via Sion lugent et preparatio mortis, Sevilha, 1545.
CUERVO, O. P. (Fr. Justo) — *Fray Luis de Granada y la Inquisición*, in «Homenage a Menendez, y Pelayo», t. 1.º, Madrid, 1899.
—— — *Fray Luis de Granada, verdadero y único autor del «Libro de la Oración»*, in «Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos», ts. 38.º e 39.º, Madrid, 1918 e 1919.
CUEVAS (Julián Zarco) — *España y la comunión frequente*, in «Ciudad de Dios», vol. 87.º, Escurial, 1911.
CUNHA (D. Rodrigo da) — *História Eclesiástica de Braga*, Braga, 1634.
DAGENS (Jean) — *Bérulle et les origines de la Restauration Catholique (1575-1611)*, Paris, 1952.
DALMASES, S. I. (Cândido de) — *Los estudios de San Ignacio em Barcelona (1524-1526)*, in «Archivum Historicum Societatis Iesu, t. 10.º, Roma, 1941.
DEBONGNIE (Pierre) — *Jean Mombœr de Bruxelles, abbé de Livry, ses écrits et ses réformes*, Lovaina, 1928.
—— — *Sainte Catherine de Gênes*, Paris, 1959.
Definições e Estatutos dos Cavaleiros e Freires da Ordem de Nosso Senhor Jesus Cristo, Lisboa, 1746.
DELACROIX (Henri) — *Éssai sur le mysticisme speculatif en Allemagne au XIVe siècle*, Paris, 1900.
DEMAN, O. P. (Thomas) — *Probabilisme*, in «Dictionnaire de Théologie Catholique», t. 13.º, p.te 1.ª, Paris, 1936.
DENIFLE (Heinrich) e PAQUIER (Jean) — *Luther et le lutheranisme*, 4 vols., Paris, 1910-1913.
DENZINGNER (Henricus) — *Enchiridion Symbolorum et Definitionum*, Wirceburgi, 1900.
DEVAS (R.) — *The Franciscans and the mental Prayer*, in «The Month», t. 157.º, Londres, 1931.
DIAS (André) — *Gubernaculum conciliorum*. Vid. HARDT (H.).
—— — *Laudes e cantigas*. Vid. MARTINS (Mário).
DIAS (José Sebastião da Silva) — *Censura, Filosofia, Fonseca (Pedro da), Inquisição*, in «Dicionário das Literaturas Portuguesa, Galega e Brasileira», Lisboa, 1957.
DIAS (L. F. Carvalho) — *Fr. Heitor Pinto, novas achegas para a sua biografia*, Coimbra, 1953.

Diego de Estella y su IV Centenário (Fray), Estella, 1924.

DISDIER (Étienne) — *Ermites de Saint Augustin*, in «Dictionnaire d'Histoire et Géographie Ecclesiastique», t. 5.º, Paris, 1931.

DOUGLAS (Richard M.) — *Jacopo Sadoleto, Humanist and Reformer*, Cambridge, 1959.

DOUSSINAGUE (José Maria) — *Fernando El Catolico y el Concilio de Pisa*, Madrid, 1946.

DUDON, S. I. (Paul) — *Les idées du P. Antoine Cordeses sur l'oraison*, in «Revue d'Ascetique et de Mystique», ts. 12.º e 13.º, Toulouse, 1931 e 1932.

ERASMO (Desidério) — *Enchiridion Militis Christiani*, Estrasburgo, 1525, ou «Opera Omnia», t. 5.º, Leyde, 1704.

—— — *Epistola ad Volsium*, Estrasburgo, 1525, ou «Opera Omnia», t. 3.º, Leyde, 1703.

—— — *De praeparatione ad mortem*, «Opera Omnia», t. 5.º, Leyde, 1704.

—— — *Colloquia familiaria*, «Opera Omnia», t. 1.º, Leyde, 1703.

—— — *Ratio sive methodus compendio perveniendi ad veram theologiam*, idem, t. 5,.º Leyde, 1704.

—— — *Paraclesis ad christianae philosophiae studium*, idem, t. 6.º, Leyde, 1705.

—— — *Paraphrases in Novum Testamentum*, Basileia, 1535, ou «Opera Omnia», t. 7.º, Leyde, 1706.

—— — *Adagia*, «Opera Omnia», t. 2.º, Leyde, 1703.

—— — *In Novum Testamentum annotationes*, idem, t. 6.º, Leyde, 1705.

—— — *De libero arbitrio*, idem, t. 9.º, Leyde, 1706.

—— — *Apologia adversus libellum Iacobi Stunicae*, idem, t. 9.º, Leyde, 1706.

—— — *Declarationes ad Sorbonicos*, idem, t. 9.º, Leyde, 1706.

—— — *Declarationes ad censuras Lutetiae*, idem, t. 10.º, Leyde, 1706.

—— — *Epistolae*, idem, t. 3.º, Leyde, 1703.

—— — *Encomium Morias*, Paris, 1953.

—— — *Opus epistolarum*, edição Allen e Garrod, 11 vols., Oxford, 1906-1947.

—— — *Inquiridion del Caballero Cristiano*, ed. Marcel Battaillon-Damaso Alonso, Madrid, 1932.

—— — *Preparacion y aparejo para bien morir*, Antuérpia, 1555.

ESPERANÇA (Fr. Manuel da) — *História Seráfica da Ordem dos frades menores de S. Francisco*, Lisboa, 1656-1720.

ÉSQUIO (Fr. Nicolau) — *Exercicios spũais e diuinos .... tresladados de latim em romance português por hu frade menor da prouincia da piedade*, Évora, 1554.

Estatutos da Universidade de Coimbra confirmados por El-Rei D. Phelipe, Coimbra, 1593.

ESTELLA (Fr. Diego de) — *Meditaciones Devotisimas del Amor de Dios*, Alcalá, 1597.

ÉTAPLES (Jacques Lefévre d') — *In D. Pauli Epistolas commentariorum*, Paris, 1517.

ÉTIENNE (Jacques) — *Spiritualisme érasmien et theologiens louvanistes, un changement de problématiques au début du XVIe siècle*, Lovaina, 1956.

EXIMÉNEZ (Francisco) — *La Natura Angelica*, Burgos, 1490.

Exposição Bíblica da Biblioteca Nacional de Lisboa (Catálogo da), Lisboa, 1957.

FALGAIROLE (Edmond) — *Jean Nicot, ambassadeur de France en Portugal au XVIe siècle, sa correspondance diplomatique inédite*, Paris, 1897.

FERMO (Serafino de) — *Tratados de vida spiritual, que enseñan como el hõbre subira del estado del peccado a la cumbre de la perfection*, Coimbra, 1551.

FERNANDEZ (Juan) — *Colloquia Erasmi ad meliorem mentem revocata*, Coimbra, 1552 (?). Vid. CARVALHO (A. Pinto de).

FERREIRA (Francisco Leitão) — *Notícias Cronológicas da Universidade de Coimbra*, Coimbra, 5 vols., 1937-1956.

—— — *Alfabeto dos Lentes*, Coimbra, 1937.

FERREIRA (José Augusto) — *Fastos episcopais da Igreja Primacial de Braga*, 4 vols., Braga, 1928-1935.

—— — *História abreviada do Seminário de Braga*, Braga, 1937.

FERRER (S. Vicente) — Vid. GARGANTA (J. M. de).

FIGUEIROA (Francisco Carneiro de) — *Memórias da Universidade de Coimbra*, Coimbra, 1937.

FISHER (C.) — *Apocryphes attribués a Saint Bonaventure*, in «Dictionnaire de Spiritualité», t. 1.º, Paris, 1937.

FOLIGNO (B. Angela de) — *Le Livre de la Bienheureuse...*, ed. Paul Doncoeur, Paris, 1926.

FONSECA (Francisco da) — *Évora Gloriosa*, Roma, 1728.

FOURNIER (Pierre) — *Études sur Joachim de Flore et ses doctrines*, Paris, 1909.

FRANCO (António) — *Synopsis annalium Societatis Iesu in Lusitania*, Auguesburgo, 1726.

—— — *Imagem da Virtude em o noviciado da Companhia de Jesus na Côrte de Lisboa*, Coimbra, 1717.

—— — *Imagem da Virtude em o noviciado da Companhia de Jesus do Real Colégio do Espírito Santo de Évora*, Lisboa, 1714.

—— — *Imagem da Virtude em o noviciado da Companhia de Jesus no Real Collégio de Jesus*, Évora e Coimbra, 1719.

FRINS (V.) — *Concours Divin*, in «Dictionnaire de Théologie Catholique», t. 3.º, p.^te 1.ª, Paris, 1908.

FUENTE (Fr. Alonso de la) — *Memorial em que se trata de las cosas que me an pasado con los alumbrados d'Estremadura*, in «Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos», vols. 9.º a 13.º, Madrid, 1903-1905.

FUENTE (Constantino Ponce de la) — *Suma de Doctrina Cristiana*, Sevilha, 1548.

—— — *Confissión de un pecador delãte de Iesu christo*, Évora, 1554.

GAIO (Felgueiras) — *Nobiliário de famílias de Portugal*, 14 vols., Braga, 1938-1942.

GAMA BARROS (Henrique da) — *História da Administração Pública em Portugal*, 11 vols., Lisboa, 1945-1954.

GARCIA-VILLOSLADO, S. I. (Ricardo) — *San Ignacio de Loyola y Erasmo de Roterdam*, in «Estudios Eclesiasticos», ts. 16.º e 17.º, Madrid, 1942 e 1943.
—— — *El P. Juan de Plaza y el B. Juan de Ávila: los Avisos para la oración*, in «Maestro Avila», t. 1.º, 1946.
—— — *La Universidad de Paris durante los Estudios de Francisco de Vitória*, Roma, 1938.
GARDEIL, O.P. (A.) — *Acte Humain*, in «Dictionnaire de Théologie Catholique», t. 1.º, Paris, 1903.
GARGANTA (José Maria de) — *Biografia y escritos de S. Vicente Ferrer*, Madrid, 1956.
GÉNOVA (Sta. Catarina de) — *Les oeuvres spirituelles*, Paris, 1883.
GETINO (Fr. Alonso) — *Vida e ideario de Fray Pablo de León*, Salamanca, 1935.
—— — *Vida y processos de Fray Luis de León*, Salamanca, 1907.
GARRIGOU-LAGRANGE, O.P. (Reginald) — *Prémotion Physique*, in «Dictionnaire de Théologie Catholique», t. 13.º, p.te 1.a, Paris, 1936.
GILSON (Étienne) — *La philosophie au Moyen-âge*, Paris, 1952.
—— — *La philosophie de Saint-Bonaventure*, Paris, 1924.
GOIS (Damião de) — Vid. VASCONCELOS (Joaquim de) e HENRIQUES (Guilherme J. C.).
—— — *Fides, Religio, Moresque Aethiopum*, Antuérpia, 1541.
—— — *Opuscula quae in Hispania Illustrata continentur*, Coimbra, 1791.
GOMEZ (J. M. Sánchez) — *Un discipulo de P. Maestro Ávila en la Inquisición de Córdoba, el Dr. Diego Perez de Valdivia*, in «Hispania», t. 9.º, Madrid, 1949.
GONZÁLEZ (Marcelo) — *La actuación de Diego Laínez en el Concilio de Trento*, in «Miscelanea Comillas», Santander, 1954.
GRANADA (Fr. Luís) — *Compendio de Doctrina Christaã*, Lisboa, 1559.
—— — *Contemptus Mundi, nuevamente romançado y corregido*, Lisboa, 1557.
—— — *Libro llamado Guia de peccadores*, Lisboa, 1556-1557; Salamanca, 1567.
—— — *Libro de la Oración y Meditación*, Salamanca, 1554 e 1556; Colonia, 1556; Salamanca, 1567.
—— — *Libro de Sant Ioan Climaco, llamado Escala Spiritual*, Lisboa, 1562.
—— — *Manual de Diversas Oraciones y Espirituales Exercicios*, Lisboa, 1559.
—— — *Vita Christi en el qual se contienen los principales passos y misterios de la vida de Cristo*, Lisboa, 1561.
—— — *Memorial de lo que debe hacer el Christiano*, Lisboa, 1561.
—— — *Adiciones al Memorial de la Vida Cristiana*, Salamanca, 1588.
—— — *Introduction al Simbolo de la Fé*, Salamanca, 1583.
—— — *Meditaciones para antes y después de la Comunión*, apud Confisión de un pecador de Constantino Ponce de la Fuente.
—— — *Breve aparelho para receber o Sanctissimo Sacramento*, Évora, 1551.
GRANERO, S. I. (Jesus Maria) — *Sentir con la Iglesia, ambientación historica de unas famosas reglas*, in «Miscelanea Comillas», vol. 25.º, Santander, 1956.
GRISAR (Hartmann) — *Martin Luther, sa vie et son oeuvre*, Paris, 1931.

GROULT (Pierre) — *Les Mystiques des Pays-Bas et la littérature espagnole du XVIe siècle,* Lovaina, 1927.

—— — *Un disciple espagnol de Thomas a Kempis: Diego de Estella,* Lovaina, 1952.

GUELLUY (Raymond) — *Philosophie et Theologie chez Guillaume d'Occam,* Paris, 1947.

—— — *L'évolution des méthodes théologiques à Louvain, d'Érasme à Jansenius,* in «Revue d'Histoire Ecclésiastique», t. 37.º, Lovaina, 1941.

GUEVARA (Fr. António de) — *Oratorio de Religiosos,* in «Misticos Franciscanos», t. 2.º, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1948.

—— — *Libro llamado Monte Calvario,* 2 vols., Antuérpia, 1550.

GUIBERT, S.I. (Joseph de) — *La Spiritualité de la Compagnie de Jésus, esquisse historique,* Roma, 1953.

—— — *Documenta ecclesiastica christianae perfectionis studium spectantia,* Roma, 1931.

GUILLAUME (Pierre) — *Une source franciscaine de l'Ascétisme Theresien: «L'Art de servir à Dieu» de Alonso de Madrid,* in «France Franciscaine», ts. 13.º e 14.º, Paris, 1930 e 1931.

—— — *Un précurseur de la Réforme Catholique, «L'Arte para servir a Dios»,* in «Revue d'Histoire Eclésiastique», t. 25.º, Lovaina, 1929.

GUSMÃO (Artur de) — *A expansão da arquitectura borgonhesa e os mosteiros de Cister em Portugal,* Lisboa, 1956.

GUTIERREZ, S. I. (Constancio) — *El Problema de la justificación en los primeros coloquios religiosos alemanes,* in «Miscelanea Comillas», t. 4.º, Santander, 1945.

HÁRFIO (Fr. Henrique) — *Theologia Mystica cum speculativa, tum praecipue affectiva, quae non tam lectione iuvatur quae exercitio obtinetur puritatis et amoris tribus libris loculentissime exhibita,* Colonia, 1545.

—— — *Espelho de Perfeycam em linguoa portugues,* Coimbra, 1533.

HARDT (H.) — *Magnum œcomenicum Constantiense Concilium,* 6 vols., Francforte, 1697-1700.

HATZFELD (Helmut) — *Estudios literarios sobre la Mistica Española,* Madrid, 1947.

HAUSER (Henri) — *Études sur la Réforme Française,* Lons-le-Saunier, 1909.

HEDDE (R.) — *Lollards,* in «Dictionnaire de Théologie Catholique», t. 9.º, p.^te 1.ª, Paris, 1926.

HEFELE (Charles) e LECLERC (H.) — *Histoire des Conciles d'après les documents originaux,* 11 vols., Paris, 1907-1952.

HENRIQUES (Guilherme J. C.) — *O processo de Mestre Jorge Buchanan na Inquisição,* in «Noticias Cronológicas da Universidade», de Leitão Ferreira, p.^te 1.ª, vol. 3.º, t. 1.º, Coimbra, 1944.

—— — *Inéditos Goiscanos,* vol. 2.º, *O Processo de Damião de Gois na Inquisição,* Lisboa, 1898.

HERCULANO (Alexandre) — *História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal,* Lisboa, 1885.

—— — *Estudos sobre o casamento civil,* Lisboa, 1907.

HEREDIA, O. P. (Vicente Beltrán de) — *Corrientes de espiritualidad entre los dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI*, Salamanca, 1941.
—— — *Historia de la Reforma de la provincia de España (1450-1550)*, Roma, 1939.
—— — *Retractación de las censuras favorables al «Catecismo» en el processo de Carranza*, in «La Ciencia Tomista», vol. 27.º, Salamanca, 1936.
—— — *Francisco de Vitoria*, Barcelona, 1939.
—— — *El edicto contra los alumbrados del Reino de Toledo*, in «Revista Española de Teologia», vol. 10.º, Madrid, 1950.
—— — *Los Alumbrados de la Diócesis de Jaén*, in «Revista Española de Teologia», vol. 9.º, Madrid, 1949.
—— — *La Teologia en la Universidad de Alcalá*, in «Revista Española de Teologia», vol. 5.º, Madrid, 1945.
—— — *El Maestro Fray Manso de Corpus Christi*, in «La Ciencia Tomista», vol. 26.º, Salamanca, 1935.
—— — *El Maestro Juan de la Peña*, in «La Ciencia Tomista», vol.s 26.º e 27.º, Salamanca, 1935 e 1936.
—— — *Melchor Cano en la Universidad de Salamanca*, in «La Ciencia Tomista», vol. 25.º, Salamanca, 1933.
HIRSCH (Elisabeth Feist) — *The friendship of the «Reform»'s Cardinals in Italy with Damião de Gois*, 1955.
—— — *Damião de Gois und Reformation*, 1950.
—— — *The friendship of Erasmus and Damião de Gois*, New York, 1952.
HORNEDO, S. I. (Rafael Maria de) — *Carlos V y Erasmo*, in «Miscelanea Comillas», t. 22.º, Santander, 1953.
HUERGA, O. P. (Alvaro) — *Fray Luis de Granada en Escalaceli, nuevos datos para el conocimiento historico y espiritual de su vida*, in «Hispania», ts. 9.º e 10.º, Madrid, 1949 e 1950.
—— — *Plinio en la Ascetica de Fray Luis de Granada*, in «Helmantica», t. 1.º, 1950.
—— — *Baltanás y su apologia de la comunión frequente*, in «La Vida Sobrenatural», t. 55.º, 1953.
HUIZINGA (J.) — *El otoño de la Idad Media*, Madrid, 1945.
HUMBERT (A.) — *Gropper*, in «Dictionnaire de Théologie Catholique», t. 6.º, p.te 2.a, Paris, 1947.
HYMA (A.) — *The Christian Renaissance — A History of the Devotio Moderna*, Nova Yorque, 1924.
Index Auctorum Damnatae Memoriae, Lisboa, 1624.
Index Librorum Prohibitorum, Lisboa, 1564.
Index Librorum Prohibitorum, Lisboa, 1581.
Instituições Cristãs, Ano 10.º, Coimbra, 1892.
IPARRAGUIRRE, S. I. (Ignacio) — *Historia de los Exercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola en vida de su autor*, 2 vols., Roma-Bilbao, 1946 e 1955.
—— — *La oración en la Compañia naciente*, in «Archivum Historicum Societatis Iesu», vol. 25.º, Roma, 1956.

IPARRAGUIRRE, S. I. (Ignacio) — Vid. YANGUAS (A.).

IVARS (Andrés) — *La «indiferencia» de Pedro IV de Aragon en el Gran Cisma de Occidente*, in «Archivo Ibero-Americano», t. 15.º, Madrid, 1928.

—— — *El escriptor Fray Francisco Eximénez en Valencia (1383-1408)*, in «Archivo Ibero-Americano», vol. 13.º, Madrid, 1926.

JANSSEN (Johanes) — *L'Allemagne et la Réforme»*, 8 vols., Paris, 1887-1902.

JEDIN (Hubert) — *Storia del Concilio di Trento*, vol. 1.º, Brescia, 1949.

—— — *Il tipo ideale di Vescovo secondo la Riforma Catholica*, Morcelliana, 1950.

JESUS (Fr. Tomé de) — *Trabalhos de Jesus*, 2 vols., Porto, 1951.

JOLIVET (Regis) — *Les sources de l'Idéalisme*, Paris, 1936.

JOSÉ (Fr. Pedro de Jesus Maria) — *Crónica da santa e real provincia da Imaculada Conceição de Portugal*, Lisboa, 1760.

JOURDA (Pierre) — *Marguerite d'Angoulême, Duchesse d'Alençon, Reine de Navarre*, 2 vols., Paris, 1930.

JUGIE (M.) — *Purgatoire*, in «Dictionnaire de Théologie Catholique», t. 13.º, p.te 1.ª, Paris, 1936.

KEMPIS (Thomas de) — *Imitação de Cristo*, Paris, 1943.

LAGARDE (George) — *La naissance de l'esprit laique*, vols. 1.º e 2.º, Lovaina, 1956 e 1958; vols. 3.º e 4.º, Lavelais Perret, 1934.

LAREDO (Fr. Bernardin de) — *Subida del Monte Sión*, in «Misticos Franciscanos», t. 2.º, ed. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1948.

LARRAÑAGA, S. I. (Victoriano) — *La revisión total de los Ejercicios por San Ignacio ¿en Paris, o en Roma?*, in «Archivum Historicum Societatis Iesu», vol. 25.º, Roma, 1956.

LEÃO (D. Gaspar de) — *Desengano de Perdidos*, Coimbra, 1958.

LEITE, S. I. (Serafim) — *História da Companhia de Jesus no Brasil*, 10 vols., Rio de Janeiro, 1938-1950.

—— — *Cartas do Brasil e mais escritos do P. Manuel da Nóbrega*, Coimbra, 1955.

LEMMI (Francesco) — *La Riforma in Italia e i riformatori italliani all'estero nel secolo XVI*, Milão, 1939.

LETURIA, S. I. (Pedro) — *El Papa Pio V y los orígenes de la «Restauración Catolica»*, in «Miscelanea Comillas», vol. 2.º, Santander, 1944.

—— — *Cordeses, Mercuriano, Colegio Romano y lecturas espirituales de los jesuitas en el siglo XVI*, in «Archivum Historicum Societatis Iesu», vol. 23.º, Roma, 1954.

—— — *Lecturas ascéticas y lecturas misticas entre los jesuitas del siglo XVI*, Roma, 1953.

—— — *Génesis de los Ejercicios de S. Ignacio y su influjo en la fundación de la Compañia de Jesus (1521-1540)*, in «Archivum Historicum Societatis Iesu», vol. 10.º, Roma, 1941.

—— — *Sentido verdadero en la Iglesia militante*, in «Gregorianum», vol. 23.º, Roma, 1942.

—— — *La hora matutina de meditación en la Compañia naciente*, in «Archivum Historicum Societatis Iesu», vol. 3.º, Roma, 1934.

LLANEZA, O. P. (Maximiano) — *Bibliografia de Fray Luis de Granada*, 4 vols., Salamanca, 1926-1929.

LISBOA (Fr. Marcos de) — *Chrónicas da Ordem dos frades Menores*, 3 vols., Lisboa, 1615.

Libro he do começo da historia de nossa Redemçam (Este), Lisboa, 1570.

Livros impressos no séc. XVI existentes na Biblioteca Pública e Arquivo Distrital de Évora, 2 vols., Évora, 1953-1956.

LLORCA, S. I. (Bernardin) — *Sobre el espiritu de los alumbrados*, in «Estudios Eclesiasticos», t. 12.º, Madrid, 1940.

—— — *Los alumbrados españoles de los siglos XVI y XVII*, in «Razón y Fé», t. 105.º. Madrid, 1933.

LOBO (A. de Sousa Silva Costa) — *História da Sociedade em Portugal*, Lisboa, 1904.

LONGPRÉ, O. F. M. (Ephrem) — *La Theologie Mystique de Saint Bonaventure*, in «Archivum Franciscanum Historicum», t. 14.º, Roma, 1921.

LUDOLFO DE SAXE — Vid. MAGNE (Augusto).

MACHADO (Diogo Barbosa) — *Biblioteca Lusitana*, 4 vols., Lisboa, 1930-1935.

MADRID (Fr. Alonso de) — *Arte para servir a Dios*, ed. Nueva Biblioteca de Autores Españoles, Escritores Misticos Españoles, t. 1.º, Madrid, 1911.

MAGNE, S.I. (Augusto) — *O Livro de Vita Cristi*, Rio de Janeiro, 1957.

MANUEL II (D.) — *Livros Antigos Portugueses*, 3 vols., Cambridge, 1929.

MARCEL (Raymond) — *Marsile Ficin*, Paris, 1958.

MARIA (Fr. José de Jesus) — *Chronica da Arrábida*, t. 2.º, Lisboa, 1728.

MARIN (Melgares) — *Procedimientos de la Inquisición*, Madrid, 1888.

MARTINS (Mário) — *Estudos de Literatura Medieval*, Braga, 1954.

—— — *Da vida e da obra de Fr. Sebastião Toscano*, in «Brotéria», vol. 62.º, Lisboa, 1956.

—— — *Laudes e cantigas espirituais de Mestre André Dias*, Lisboa, 1951.

—— — *Vida e Obra de Frei João Claro*, Coimbra, 1956.

—— — *O Pseudo-Taulero e Fr. Tomé de Jesus*, in «Brotéria», vol. 42.º, Lisboa, 1946.

—— — *Uma obra inédita de Jorge de Montemor*, in «Brotéria», vol. 43.º, Lisboa, 1946.

MÁRTIRES (D. Fr. Bartolomeu dos) — *Catechismo ou Doctrina Christaã*, Braga, 1564.

—— — *Stimulus pastorum*, Lisboa, 1565.

—— — *Compendium Spiritualis Doctrinae*, Lisboa, 1582.

MÁRTIRES (Fr. Timóteo dos) — *Crónica de Santa Cruz*, Coimbra, 1955.

MATOS (Luís de) — *O humanista Diogo de Teive*, in «Revista da Universidade de Coimbra», vol. 13.º, Coimbra, 1937.

—— — *Les Portugais à l'Université de Paris entre 1500 et 1550*, Coimbra, 1950.

MCILWAIN (Charles) — *The growth of political thought in the West*, Nova Yorque, 1957.

MEIRELES (Fr. António da Assunção) — *Memórias do Mosteiro de Paço de Sousa*, Lisboa, 1942.

—— — *Memórias do Mosteiro de Pombeiro*, Lisboa, 1942.

Memórias dos Estudos em que se formaram os Monges de S. Jerónimo, in «Boletim Bibliográfico da Biblioteca da Universidade de Coimbra», ts. 6.º e 7.º, Coimbra, 1921 e 1922.

MENDES, S. I. (João) — *Do erasmismo de Gil Vicente*, in «Brotéria», t. 23.º, Lisboa, 1936.

MENDONÇA (Henrique Lopes de) — *O Padre Fernando de Oliveira e a sua obra náutica*, Lisboa, 1898.

MENEZES (Fr. Aleixo de) — *Vida de Fr. Tomé de Jesus*, in «Trabalhos de Jesus», Porto, 1951.

MERCIER (Jean) — *Thomas a Kempis*, in «Dicctionnaire de Theologie Catholique», t. 9.º, p.te 1.a, Paris, 1947.

MERSCH (Émile) — *Le corps mystique du Christ. Études de théologie historique*, Paris, 1936.

MEYER (G.) — *La Congrégation de Hollande*, in «Miscellanea Dominicana», Roma, 1923.

MICHEL (A.) — *Purgatoire*, in «Dictionnaire de Théologie Catholique», t. 13.º, p.te 1.a, Paris, 1936.

MILÃO (Fr. Jacques de) — *Libro chamado Stimulo de amor divino, Tirado do que fez São Boaventura em latim*, Lisboa, 1550.

MOLINA (Luís de) — *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donnis*, ed. Rabeneck, Oña-Madrid, 1953.

MONFORTE (Fr. Manuel de) — *Crónica da Provincia da Piedade, primeira dos capuchos*, Lisboa, 1696.

MONTEIRO (Fr. Pedro) — *Catálogo dos Inquisidores, Deputados, Promotores e Notários da Inquisição de Évora*, in «Colecçam de Documentos e Memórias da Real Academia da História Portuguesa», t. 3.º, Lisboa, 1723.

—— — *Catálogo dos Inquisidores que tem havido na Santa Inquisiçam desta corte de Lisboa*, in idem, ibidem.

—— — *Catálogo dos Deputados da mesma Inquisiçam*, in idem, ibidem.

—— — *Catálogo dos Revedores dos livros e dos Qualificadores do Santo Ofício*, in «Colecçam» citada, n.º xx, Lisboa, 1724.

MONTEMOR (Jorge de) — *Segundo Cancionero Spiritual*, Antuérpia, 1558.

—— — *Exposicion moral del Salmo 86*, Alcalá, 1548.

MONTOIA (Fr. Luís de) — *Tomo primero de la segunda parte* de *la Vida de Jesus.... que trata de sus obras y palavras divinas y humanas*, Lisboa, 1568.

—— — *Tercera parte de la Vida de Jesus.... que trata de su sagrada passiõ*, Lisboa, 1566.

—— — *Obras de los que aman a Dióos*, Lisboa, 1565.

Monumenta Historica Societatis Iesu:

—— — *Epistolae P. Hieronymi Nadal*, 4 vols., Madrid, 1898-1905.

—— — *Epistolae P. Alphonsi Salmeronis*, 2 vols., Madrid, 1906-1907.

—— — *Litterae Quadrimestres*, 6 vols., Madrid, 1894-1925.

—— — *Polanco, Chronicon Societatis Iesu*, 6 vols., Madrid, 1894-1898.

—— — *Epistolae Mixtae*, 5 vols., Madrid, 1894-1901.

—— — *Sanctus Franciscus Borgia*, 5 vols., Madrid, 1894-1911.

—— — *Epistolae et Acta Lainii*, t. 7.º e 8.º, Madrid, 1916-1917.

Monumenta Historica Societatis Iesu:
—— — *Epistolae Simonis Roderici,* Madrid, 1903.
—— — *Epistolae S. Francisci Xaverii,* 2 vols., Roma, 1944-1945.
—— — *Monumenta Ignatiana: Epistolae et Instructiones,* Madrid, 1903-1911; *Exercitia et eorum directoria,* 2 vols., Roma, 1955; *Scripta,* 2 vols., Madrid, 1904-1918; *Fontes narrativi,* 2 vols., Roma, 1943 e 1951; *Constitutiones,* 4 vols., Roma, 1934-1948.
MONZÓN (Francisco de) — *Norte de Ydiotas.... adonde se trata un exercicio muy spiritual y provechoso,* Lisboa, 1563.
—— — *Avisos spirituales, que enseñan como el sueño corporal sea provechoso al spiritu,* Lisboa, 1563.
—— — *Libro primero del Espejo del Principe Christiano, compuesto y nueuamente revisto y muy emendado,* Lisboa, 1571.
MOORE (W. G.) — *La Réforme Allemande et la littérature française,* Estrasburgo, 1930.
MORÇAY (Raoul) — *La Renaissance,* 2 vols., Paris, 1933-1935.
MORAIS (Cristóvão Alão de) — *Pedatura lusitana,* Porto, 1943-1948.
MOREAU (E. de), JOURDA (Pierre) e JANELLE (Pierre) — *La crise religieuse du XVIe siècle,* Paris, 1956.
MORPURGO (G.) — *Un umanista martire, Aonio Paliario,* Città di Castelo, 1912.
MOSCA (Gaetano) — *Historia de las ideas politicas,* Madrid, 1941.
MOUGUEL (D. G.) — *Denys le Chartreux,* Montreuil, 1896.
NADAL (Jerónimo) — Vid. NICOLAU (Miguel).
NAVARRO (Martin de Azpilcueta) — *Comento en romance a manera de repeticion latina y scholastica de juristas sobre el capitulo Quando, De consecratione, dist. prima,* Coimbra, 1545 e 1550.
—— — *Relectio cap. Ita quorundam de Iudaeis,* Coimbra, 1550.
—— — *Opera,* t. 3.º, Roma, 1590.
NICOLAU, S. I. (Miguel) — *Pláticas Espirituales del P. Jerónimo Nadal en Coimbra (1561),* Granada, 1945.
—— — *Jerónimo Nadal, obras y doctrinas espirituales,* Madrid, 1949.
NICOLINI (B.) — *Bernardino Ochino e la Riforma in Italia,* Nápoles, 1935.
NULLI (Siro Atilli) — *Erasmo e il Rinascimento,* Einaudi, 1955.
Obediências do nosso Padre Geral (Livro em que se escrevem as), in «Instituto», vols. 42.º a 53.º, Coimbra, 1895-1905.
OLPHE-GALLIARD (M.) — *La lettre de Saint Ignace de Loyola sur la vertu de l'obéissance,* in «Revue d'Ascetique et de Mystique», t. 30.º, Toulouse 1954.
—— — *La vie apostolique et l'oraison de la Compagnie de Jésus,* in «Revue d'Ascetique et de Mystique», vol. 25.º, Toulouse, 1949.
OLTRA, O. F. M. (Miguel) — *Certeza del estado de Gracia según Andrés de Vega,* in «Verdad y Vida», vol. 3.º, Madrid, 1945.
Omelia do Santissimo Sacramento, Évora, 1554.
ORTOLÁ (J. R.) e ROBRES (R.) — *La Monja de Lisboa,* Madrid, 1949.

OSSUNA (Fr. Francisco de) — *Tercera parte del libro llamado Abecedario Spiritual*, ed. Nueva Biblioteca de Autores Españoles, Escritores Misticos Españoles, t. 1.º, Madrid, 1911.

—— — *Ley de Amor y Quarta parte del Abecedario Spiritual*, ed. Biblioteca de Autores Cristianos, Misticos franciscanos, t. 1.º, Madrid, 1948.

PAIS (Fr. Álvaro) — *De Planctu Ecclesiae*, Leão, 1517.

—— — *Colirio da Fé contra as Heresias*, Lisboa, 2 vols., 1954-1956.

PAQUIER (Jean). Vid. DENIFLE (Henrich).

—— — *Luther*, in «Dictionnaire de Théologie Catholique», t. 9.º, p^te^ 1.ª, Paris, 1926.

—— — *L'Humanisme et la Réforme: Jérome Aléandre, de sa naissance à la fin de son séjour à Brindś (1480-1529)*, Paris, 1900.

PASCHINI (Pio) — *Tre ricerche sulla storia della Chiesa nel Cinquecento*, Roma, 1945.

—— — *S. Gaetano Thiene, Gian Pietro Carafa e le origine dei chierici regolare teatini*, Roma, 1926.

—— — *Noterelle Eucaristiche*, Roma, 1937.

—— — *Pier Paolo Vergerio e la sua apostasia*, Roma, 1925.

Passio Duorum, Medina del Campo, 1543.

PASTOR (Ludwig von) — *Histoire des Papes*, 2 vols., Paris, 1888-1938.

D. PEDRO (Infante) — *Trauctado da Virtuosa Bemfectoria*, Porto, 1946.

PEDRAZA (Juan) — *Summa de casos de consciencia*, Lisboa, 1567.

—— — *Confessionario muy prouechoso assi pera sacerdotes como pera penitenres*, Lisboa, 1546.

PELAYO (Marcelino Menendez y) — *Historia de los heterodoxos españoles*, 7 vols., Madrid, 1926-1944.

—— — *Origines de la Novela*, 4 vols., Madrid, 1943.

—— — *Bibliografia Hispano-latina classica*, 3 vols., Santander, 1950.

PENAGOS, S.I. (Luís) — *La Doctrina del pecado original en Trento*, in «Miscelanea Comillas», t. 4.º, Santander, 1945.

PEREIRA (Gabriel) — *Estudos Eborenses, Evora e o Ultramar: Baltazar Jorge em Diu*, Évora, 1888.

—— — *A livraria da Universidade no meado do século XVI e a de S. Fins no começo do século XVII*, in «Boletim de Bibliografia Portuguesa», vol. 2.º, Coimbra, 1879.

PETEERS-FONTAINES (J. F.) — *Horas de Nossa Senhora*, in «Arquivo de Bibliografia Portuguesa», t. 1.º, Coimbra, 1956.

PIEDADE (Fr. António da) — *Espelho de Penitentes e chronica da Província de Santa Maria da Arrábida*, Lisboa, 1728.

PINA (Rui de) — *Crónica de D. Duarte*, Porto, 1914.

PINEAU (J. B.) — *Érasme, sa pensée religieuse*, Paris, 1924.

PINTO (A. Ferreira) — *Memória histórica do Seminário Episcopal do Porto*, Porto, 1915

PIRENNE (Henri) — *História de Europa desde las invasiones al siglo XVI*, México, 1942.

PLAT (J. Le) — *Monumentorum ad historiam Concilii Tridentini potissimum illustrandum spectantium studio et opera amplissima collectio*, 2 vols., Lovaina, 1792.

POLANCO (João) — *Directório de Confessores e Penitentes*, Lisboa, 1556.
POLMAN (Pontien) — *L'élément historique dans les controverses religieuses du XVIe siècle*, Gembloux, 1932.
PONELLE (Louis), e BORDET (Louis), — *Saint Philippe Neri et la société romaine de son temps*, Paris, 1958.
PORTALEGRE (Fr. António de) — *Meditaçam da inocentissima morte e paxão de Nosso Senhor Jesu Christo*, Coimbra, 1548.
POULAIN, S.I. (Augustin) — *Des grâces d'oraison*, Paris, 1932.
POURRAT (Henri) — *La Spiritualité Chrétienne*, 4 vols., Paris, 1947-1951.
—— — *Tauler*, in «Dictionnaire de Théologie Catholique», t. 15.º, p.^te 1.ª, Paris, 1946.
PREMOLI (Orazio) — *Storia dei Barnabiti nel Cinquecento*, Roma, 1913.
Primera parte de las sentencias que están por diversos autores, Lisboa, 1554.
PURIFICAÇÃO (Fr. António da) — *Chrónica dos Eremitas de Santo Agostinho*, 2 vols., Lisboa, 1642 e 1656.
QUETIF (Jacques), e ÉCHARD (Jacques) — *Scriptores ordinis praedicatorum*, 2 vols., Lovaina, 1719-1721.
QUIRÓS (Paulino) — *Dominicos Ilustres de Andalucia*, Almagor, 1915.
RABENECK, S.I. (I.) — *De Ludovici de Molina Studiorum Philosophiae curriculo*, in «Archivum Historicum Societatis Iesu», vol. 6.º, Roma, 1937.
RANER, S. I. (Hugo) — *Saint Ignace de Loyola et la genèse des Exercices*, Toulouse, 1948.
REGNON, S. I. (Théodore) — *Bannésianisme et molinisme*, Paris, 1890.
Regras y Cautelas do proueito espiritual. Nouamente feyto per hũ deuoto y religioso, Lisboa, 1542.
REMÉDIOS (J. Mendes dos) — *As horas de Nossa Senhora na Biblioteca da Universidade*, Coimbra, 1906.
RENAUDET (Augustin) — *Préréforme et Humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie*, Paris, 1953.
—— — *Érasme, sa pensée religieuse et son action d'après sa correspondance*, Paris, 1926.
—— — *Érasme et l'Italie*, Genebra, 1954.
—— — *Études Erasmiennes*, Paris, 1939.
RESENDE (André de) — *Sermão pregado em o Synodo Diocesano, que en Evora celebrou.... D. João de Melo*, Évora, 1565.
—— — *Oração de Sapiência*, com introdução e notas de A. Moreira de Sá, Lisboa, 1956.
—— — *A santa vida e religiosa conversação de Fr. Pedro*, Lisboa, 1947.
—— — *Opera*, Colónia, 1600.
RESENDE (D. Sebastião) — *O sacrifício da Missa em D. Frei Gaspar do Casal*, Porto, 1941.
REVAH (I. S.) — *Un tema de Torres Naharro y Gil Vicente*, in «Nueva Revista de Filologia Hispanica», vol. 7.º, México, 1953.
RIBADENEYRA (Pedro) — *Vida del P. Ignacio de Loyola, fundador de la Religion de la Compañia de Jésus*, Madrid, 1583.

RIBEIRO (João Pedro) — *Dissertações Cronológicas e Críticas*, 5 vols., Lisboa, 1860-1896.

RIBEIRO (Luciano) — *Registo da Casa da Índia*, 2 vols., Lisboa, 1954-1955.

RISCO (Alberto) — *Santa Teresa de Jesús*, Bilbau, 1925.

RIVIÈRE (J.) — *Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel*, Lovaina, 1926.

—— — *Justification*, in «Dictionnaire de Théologie Catholique», t. 8.º, p.te 2.ª, Paris, 1947.

ROBOTTE (M.) — *Henri Hierpe*, in «Dictionnaire de Théologie Catholique», t. 2.º, Paris, 1905.

ROBRES (R.) — Vid. ORTOLÁ (J. R.).

RODRIGUES (Afonso) — *Exercicio de perfeição e doutrina espiritual para extinguir vícios, e acquirir virtudes*, Lisboa, 1649.

RODRIGUES (Francisco) — *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, 7 vols., Porto, 1931-1950.

—— — *O Dr. Gouveia e a entrada dos jesuítas em Portugal*, in «Brotéria», vol. 2.º, Lisboa, 1926.

ROERSCH (A.) e CHAUVIN (V.) — *Études sur la vie et les travaux de Nicolas Clénart*, Bruxelas, 1899.

Rol dos livros defesos (*Este he o*), Lisboa, 1551.

Rol de livros defesos nestes Reinos e Senhorios de Portugal, Lisboa, 1561.

Rol dos Livros que neste Reyno se prohibem, Lisboa, 1564.

ROMAN (Fr. Hieronimo) — *Historia de la vida del muy religioso varan Fray Luys de Montoya*, Lisboa, 1588 (?).

ROS, O.F.M. Cap. (Fidèle de) — *Un maitre de Sainte Thérese, Le Père François d'Ossuna*, Paris, 1936.

—— — *Un inspirateur de Sainte Thérèse, Le Frère Bernardin de Laredo*, Paris, 1948.

—— — *Los Misticos del Norte y Fray Luis de Granada*, Madrid, 1947.

—— — *La influencia de Francisco de Ossuna en Bernardino de Laredo y Bartolomé de los Martires*, in «Archivo Ibero-Americano», Anno 3.º, Madrid, 1943.

—— — *Antonio de Guevara, auteur ascétique*, in «Archivo Ibero-Americano», t. 6.º, Madrid, 1936.

—— — *Alonso de Madrid, théoricien du pur amour*, in «Archivum Historicum Societatis Iesu», vol. 25.º, Roma, 1956.

SÁ (Fr. Manuel de) — *Memórias históricas dos Arcebispos e Bispos da Ordem do Carmo*, Lisboa, 1724.

SALGADO (Fr. Vicente) — *Compêndio Histórico da Congregação das Terceira Ordem*, Lisboa, 1793.

SAINZ (Pedro .... Rodrigues) — *Una apologia olvidada de San Ignacio y la Compañia de Jesus por fray Domingo de Valtanás*, in «Archivum Historicum Societatis Iesu», vol. 25.º, Roma, 1956.

—— — *Pedro Leturia, Lecturas ascéticas*, in «Archivum Historicum Societatis Iesu», vol. 23.º, Roma, 1954.

SÁNCHEZ (A. Selke de) — *Algunos datos nuevos sobre los primeros alumbrados*, in «Bulletin Hispanique», t. 45.º, Bordéus, 1953.

SAN MARTIN (A. Bonilla y) — *Luis Vives y la Filosofia del Renacimiento*, Madrid, 3 vols., 1929.

Sandoval (Prudêncio) — *História de la vida y hechos del Imperador Carlos V*, Pamplona, 1634.

SANTA MARIA (Fr. Franciso de) — *O céu aberto na terra*, Lisboa, 1697.

SANTA MARIA (Pedro de) — *Tratado e compendio de verdadeira, catholica, e muy proveitosa doctrina, ordẽ & regimẽto da vida christam*, Coimbra, 1555.

SANTAREM (Visconde de) — *Memórias para a história e teoria das Cortes Gerais*, Lisboa, 1924.

—— — *Quadro elementar das relações diplomáticas*, 19 vols., Paris, 1842-1860.

SANTOS (António Ribeiro dos) — *Memória sobre algumas traduções e edições bíblicas*, in «Memórias de Literatura da Academia das Ciências», vol. 7.º, Lisboa, 1806.

—— — *Memoria sobre as origens da tipografia em Portugal nos séculos XV e XVI*, in idem, vol. 8.º, Lisboa, 1856.

SANTOS (D. M. Gomes dos) — *O Infante Santo Cardeal*, in «Brotéria», vol. 19.º, Lisboa, 1934.

SANTOS (Fr. Manuel dos) — *Alcobaça Ilustrada*, Coimbra, 1710.

SANZ (Manuel Serrano y) — *Pedro Ruiz de Alcaraz, iluminado alcareño de siglo XVI*, in «Revista de Archivos, Bibliotecas y Museus», vol. 7.º, 1903.

SÃO BOAVENTURA — *Obras*, ed. da Biblioteca de Autores Cristianos, 5 vols., Madrid, 1945-1958.

—— — *Tractado do Seraphico Doutor chamado Da perfeiçã da vida .... Tractado do mesmo sancto, chamado Arvore da vida .... Tractado do mesmo sancto, e forma breve pera insino dos nouiços na religiã. Hum breve ABC espiritual do mesmo sancto. Convertidos em lingoagem por Frei Marcos de Lisboa*, Lisboa, 1562.

SÃO BOAVENTURA (Fr. Fortunato de) — *História Cronológica e Crítica da Real Abadia de Alcobaça*, Lisboa, 1827.

—— — *Collecção de inéditos portugueses dos séculos XIV e XV*, Coimbra, 1829.

SÃO TOMÁS (Fr. Leão de) — *Beneditina lusitana*, 2 tomos, Coimbra, 1644.

SAVONAROLA (Girolano) — *De simplicitate vitae Christianae*, Veneza, 1520.

—— — *Introduction para los que comiençon*, Lisboa, 1559.

—— — *Tractado de los tres votos*, anexo ao *Tratado de la oración*. Vid. ALCÂNTARA (S. Pedro de).

—— — *Devotissima exposición sobre el psalmo Miserere mei Deus*, Alcalá, 1511.

—— — *Las obras que se hallan romançadas*, Antuérpia, 1550 (?).

—— — *Molti divotissimi trattati*, Veneza, 1547.

SCADUTO, S. I. (Mario) — *Laínez e l'Indice del 1559: Lullo, Sabunde, Savonarola, Erasmo*, in «Archivum Historicum Societatis Iesu», vol. 24.º, Roma, 1955.

SCHNEEMANN (G.) — *Controversiarum de divinae gratiae liberique arbitrii concordia initia et progressus,* Friburgo, 1881.

SCHNITZER (Josef) — *Savonarola,* 2 vols., Milão, 1931.

SCHNUERER (Gustavo) — *L'Église et la Civilisation au Moyen-Age,* 3 vols., Paris, 1933-1937.

SENA (S.ta Catarina de) — *Obras, Epistolas y Oraciones,* Alcalá, 1512.

—— — *Vida y Milagres,* Alcalá, 1511.

—— — *El Diálogo,* ed. da Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1955.

SEQUEIRA (G. de Matos) — *O Carmo e a Trindade,* 3 vols., Lisboa, 1939-1941.

SESSEVALE (F.) — *Histoire Générale de l'ordre de Saint François,* Le Puy, 1935.

SHENKE (W.) — *Reginald Pole, Cardinal of England,* London, 1950.

SIERRA (A. Guichot y) — *La Montaña de los Angeles,* Sevilha, 1896.

SILVA (Inocêncio Franciso da) — *Dicionário bibliográfico português,* 19 vols., Lisboa, 1858-1908.

SILVA (J. Brito e) — *Frei Heitor Pinto, estudante e professor na Universidade de Coimbra,* Coimbra, 1925.

SILVA (Jorge da) — *Tractado em que se contem a Paixão de Cristo, segundo o texto dos evangelistas,* Lisboa, 1589.

—— — *Este livrinho contem hũas meditações da Criação do mundo, e vida de Nosso Senhor Jesus Christo,* Lisboa, s.d..

SILVA (José Soares da) — *Memorias para a historia do reinado do Senhor D. João I,* 3 vols., Lisboa, 1730-1734.

SOARES (Fr. João) — *Livro de la verdad de la fe. Sin el qual no deve estar ningũ xp̃iano,* Évora, 1543.

SOLEDADE (Fr. Fernando da) — *História Seráfica Chronologica de S. Francisco,* 3 vols., Lisboa, 1705, 1709 e 1720.

SOUQUES (José Villacampa) — Vid. *Diego de Estella y su IV centenário (Fray),* Estella, 1924.

SOUSA (D. António Caetano de) — *História Genealógica da Casa Real Portuguesa,* Coimbra, 1943-1955.

—— — *Provas da Historia Genealógica,* Coimbra, 1946-1954.

SOUSA (Fr. Luís de) — *Vida de D. Frei Bartolomeu dos Mártires,* 3 vols., Lisboa, 1946-1948.

—— — *História de S. Domingos,* 3 vols., Lisboa, 1623, 1662 e 1707.

STEGMÜLLER (Friedrich) — *Filosofia e Teologia nas Universidades de Coimbra e Évora no século XVI,* Coimbra, 1959.

—— — *Geschichte des Molinismus,* t. 1.º, Munster, 1935.

STEENBERGHEN (Ferdinand van) — *Molinisme,* in «Dictionnaire de Théologie Catholique», t. 10.º, p.te 2.ª, Paris, 1929.

SUQUÍA (Angel) — *Las reglas para sentir con la Iglesia en la vida y en las obras del Cardenal Gaspar Contarini,* in «Archivum Historicum Societatis Iesu», vol. 25.º, Roma, 1956.

TARRÉ (José) — *El Retablo de la Vida de Cristo compuesto por el cartujo de Sevilla*, in «Archivum Historicum Societatis Iesu», vol. 25.º, Roma, 1956.

TAULER (Fr. Jean) — *Sermon.*, ed. Hugueny, 3 vols., Paris, 1927-1935.

TAULERO (Pseudo-) — *Instituciones o Doctrinas del excelente Theologo*, Coimbra, 1551.

—— — *Devotos Exercicios e meditações da Vida e Paixão de Nosso Senhor Jesus Cristo*, Coimbra, 1571.

—— — *Exercicios e muy devota meditação da vida e paixam de Nosso Senhor Jesus Christo*, Viseu, 1571.

TAVARES (Francisco de Sousa) — *Livro de Doctrina Spiritual*, Lisboa, 1564.

TEIXEIRA (António José) — *Documentos para a História dos Jesuítas em Portugal*, Coimbra, 1899.

TEJADA (F. E. de .... Spinola) — *As ideias políticas de Gil Vicente*, Lisboa, 1945.

TELES (Baltasar) — *Chrónica da Companhia de Jesus na Provincia de Portugal*, 2 vols., Lisboa, 1645 e 1647.

TERESA, O. C. D. (Fr. Domingos de Santa) — *Juan de Valdés, su pensamiento religioso y las corrientes espirituales de su tiempo*, Roma, 1957.

TOCCO (Felice) — *L'Eresia nel Medio Evo*, Florença, 1884.

—— — *Studii Francescani*, Nápoles, 1909.

TODI (Fr. Jacopone da) — *Le laude secondo la stampa fiorentina de 1590*, ed. Giovani Ferri, Bari, 1915.

—— — *Cantos morales, espirituales, y contemplativos*, Lisboa, 1576.

TOFFANIN (Giuseppe) — *Storia dell'Umanesimo*, 3 vols., Bolonha, 1950.

TOSCANO (Fr. Sebastião) — *Las Confesiones de S. Agustin*, Salamanca, 1554.

—— — *Mystica theologia, na qual se mostra o verdadeiro caminho pera subir ao çeo, cõforme a todos os estados da vida humana*, Lisboa, 1568.

TOUR (Imbart de la) — *Les origines de la Réforme*, vols. 1.º e 2.º, Melun, 1946 e 1948; vols. 3.º e 4.º, Paris, 1914 e 1935.

Tractado de como san Francisco busco y hallo a su muy ẽrida señora la sancta Pobreza. Mandado trasladar do latim en lingoage e emprimir por el Duque de Bragança e Guimarães dõ James (Lisboa, 1555).

VACANDARD (E.) — *Arnauld de Brescia*, in «Revue des Questions Historiques», vol. 35.º, Paris, 1884.

VALDÉS (Juan de) — *Diálogo de Doctrina Cristiana*, Coimbra, 1925.

—— — *Alfabeto Cristiano*, Bari, 1938.

VALLESE (G.) — *Erasmo e Reuchlin*, Pironto, 1948.

VALOIS (Noel) — *Le Pape et le Concille*, Paris, 1909.

VASCONCELOS (António) — *D. Jorge de Almeida, Bispo de Coimbra, 2.º Conde de Arganil*, in «Revista da Universidade de Coimbra», vol. 4.º, Coimbra, 1915.

VASCONCELOS (Carolina Michaellis de) — *Notas Vicentinas*, in «Revista da Universidade de Coimbra», vols. 1.º, 6.º, 7.º e 9.º, Coimbra, 1912, 1917, 1918 e 1925.

VASCONCELOS (Joaquim de) — *Epistolae Damiani a Goes et aliorum virorum illustrium*, Porto, 1912.

VAZEU (João) — *Index rerum et verborum ex Chiliabilus Erasmi,* Coimbra, 1549.
VEGHEL, O.F.M. Cap. (Optat de) — *Benoit de Canfield, sa vie, sa doctrine et son influence,* Roma, 1949.
VENEGAS (Alejo) — *Agonia del transito de la muerte,* Nueva Biblioteca de Autores Españoles, Escritores Misticos Españoles, t. 1.º, Madrid, 1911.
VENTURI, S.I. (Tacchi) — *Storia della Compagnia di Gesú in Italia,* 4 vols., Roma, 1950 e 1951.
VERNET (François) — *Fraticelles,* in «Dicctionnaire de Théologie Catholique», t. 6.º, Paris, 1924.
—— — *Frères du libre esprit,* in «Dictionnaire de Théologie Catholique», t. 6.º, p.te 1.a, Paris, 1924.
—— — *Communion fréquente,* in «Dictionnaire de Spiritualité», t. 2.º, Paris, 1953.
VIGNAUX (Paul) — *O pensar da Idade média,* Coimbra, 1941.
—— — *Nominalisme,* in «Dictionnaire de Théologie Catholique», t. 11.º, p.te 1.a, Paris, 1931.
VILLAMONTE, O. F. M. Cap. (Alejandro) — *Andrés de Vega y el processo de la Justificación según el Concilio Tridentino,* in «Revista Española de Teologia», vol. 5.º, cuaderno 3.º, Madrid, 1945.
VILLARI (Pascual) — *La Storia di Girolamo Savonarola e de suoi tempe,* 2 vols., Florença, 1930.
VILLOSLADA — Vid. GARCIA-VILLOSLADA (Ricardo).
Vitas Patrum en romance nuevamente impressas y corregidas, Logronho, 1529.
VITERBO (F. M. de Sousa) — *Estudos sobre Sá de Miranda,* in «Instituto», vols. 41.º e 42.º, Coimbra, 1894 e 1895.
—— — *A livraria real, especialmente no reinado de D. Manuel,* in «Historia e Memórias da Academia das Ciências», t. 9.º, p.te 1.a, Lisboa, 1902.
—— — *O movimento tipográfico em Portugal no século XVI,* in «Instituto», vols. 67.º a 71.º, Coimbra, 1920-1924.
—— — *Estudos sobre Damião de Gois,* in «Instituto», vols. 46.º e 47.º, Coimbra, 1906 e 1907.
—— — *A literatura espanhola em Portugal,* Lisboa, 1915.
VITERBO (Fr. Joaquim de Santa Rosa de) — *Elucidário das palavras, termos e frases antiquadas la língua portuguesa,* Lisboa, 1865.
VIVES (Luís) — *Ad animi exertitationem commentatiunculae,* Leão, 1543.
—— — *De Disciplinis libri XI,* Antuérpia, 1531.
—— — *Comentarios para despertamiento del animo en Dios. Y preparacion del animo para orar. Y comentario u glosa sobre la oracion del Pater Noster,* Antuérpia, 1537.
VOCHT (Henry de) — *History of the foundation and the rise of the Collegium Trilingue Lovaniense (1517-1550),* 4 vols., Lovaina, 1951-1955.
—— — *Monumenta humanistica Lovaniense, texts and studies about Lovain Humanists in the first half of the XVI th century,* Lovaina-Londres, 1934.

VOGT (A.) — *Concille de Florence*, in «Dictionnaire de Théologie Catholique», t. 6.º, p.te 1.a, Paris, 1924.

VOLPE (Galvane) — *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società miedievale italiana*, Florença, 1922.

—— — *Eckart o della Fillosofia Mistica*, Roma, 1952.

VORST, S. I. (Charles van de) — *La Compagnie de Jésus et le passage à l'Ordre des Chartreux (1540-1694)*, in «Archivum Historicum Societatis Iesu», vol. 23.º, Roma, 1954.

WATRIGANT, S.I. (Henri) — *Histoire de la Méditation Methodique*, in «Revue d'Ascetique et de Mystique», Abril de 1922 e Janeiro de 1923.

—— — *La Genèse des Exercices de Saint Ignace de Loyola*, Amiens, 1897.

—— — *Quelques promoteurs de la méditation méthodique au XVe siècle*, Enghien, 1919.

WERMERS (Fr. Manuel Maria) — *Portugal no Concílio de Trento, o conflito Trento-Bolonha e a suspensão do concílio*, in «Lusitania Sacra», t. 1.º, Lisboa, 1956.

WILDE (Deodat de) — *De Beato Guerrico, ejusque doctrina de formatione Christi in nobis*, Westwalle, 1935.

XIBERTA (Bartolomé) — *La causa meritória de justificación en las controversias pretridentinas*, in «Revista Española de Teologia», vol. 5.º, Madrid, 1945.

YANGUAS, S. I. (Aurélio) — *Obras espirituales del P. António Cordeses, Guia teórico-práctica de la perfección cristiana*, Madrid, 1953.

—— — *La oración afectiva infusa del P. Antonio Cordeses*, in «Razon y Fé», t. 124.º, Madrid.

—— — *António Cordeses*, in «Dictionnaire de Spiritualité», t. 2.º, Paris, 1953.

—— — *Alvarez de Paz et l'oraison affective*, in «Revue d'Asctique et de Mystique», vol. 19.º, Toulouse, 1938.

—— — (de colaboração com I. Iparraguirre) *António Cordeses, autor del Directorio Granatense*, in «Manresa», vol. 22.º, Bilbau, 1950.

ZANONI (Luigi) — *Gli Umiliati nei loro raporti con l'eresia*, Milão, 1911.

ÍNDICE DE NOMES E DE MATÉRIAS

Abrantes (D. Bento de), 110
—— (Fr. Cristóvão de), 257, 258, 298
Abreu (D. João Gomes de), Bispo de Viseu, 37
Acquaviva (Cláudio), 686
Afonso (Cardeal D.), 74, 99, 102, 103, 427
—— *V* (D.), 39, 55, 97, 100, 105
—— (Gregório), 494
—— (Pedro), 218
Afrodísia (Alexandre de), 580
Agostinho (D.), 627
Agrícola (Rodolfo), 580
Agrippa (Cornélio), 429, 625, 627
Aguila (Fr. Juan de), 146, 149
Ailly (Pierre d'), 580
Albuquerque (Afonso de), 505
Alcácer (Fr. Manuel de), 141, 142
Alcântara (S. Pedro de), 148, 151, 154, 55, 277, 286, 301
Alcaraz (Pero Ruiz de), 365, 367-68, 379, 380, 387, 390
Alcobaça (Mosteiro e Congregação de), 50, 94, 97, 99, 100-104, 692. Vid. *Cister* (Ordem de)
Alenquer (Fr. Bartolomeu de), 122
Almeida (D. Jorge de), 44, 74, 108
—— (D. Lopo de), 204-06, 428, 435, 505, 522-23, 622
—— (Fr. Roque de), 222, 224-28, 308--309,
Almoster (Mosteiro de). Vid. *Mosteiros*
Alpedrinha (Cardeal de). Vid. *Costa* (D. Jorge da)
Alva (D. Julião de), Bispo de Portalegre, 75, 165
Álvares (António), 454
—— (Diogo), 65
—— (Gonçalo), 678, 681
—— (Fr. João), 52, 96, 129, 689
—— (Luís), 218
—— (Pedro), 218
Amaral (D. Luís do), Bispo de Vizeu, 69, 72-73
Andrade (Diogo de Paiva de), 172, 299, 331, 339, 361, 407, 435, 436
—— (Francisco de), 330, 331, 377
Anglicanismo, 192-93
Angoulême (Margarida de). Vid. *Navarra* (Margarida de)
Anjos (Fr. André dos), 329, 598, 606, 607
—— (Custódia dos), 146
Anti-clericalismo. Vid. *Clero* (Crítica do).
Anti-congreganismo, 23, 169-70, 180, 182, 191, 192, 193, 199, 201, 203, 216, 227, 235-36, 509, 510, 512--13, 519-21, 524-27, 528, 530, 535, 536, 541, 543, 638. Vid. *Erasmismo* e *Observâncias exteriores*
Anti-misticismo, 346, 347, 349-50
António (Fr.), 218
Antunes (Luís), 194, 499, 511-12
Apresentação (Fr. Egídio da), 440
Aristóteles, 20, 186

Arnedo (Diego), 213
Arrábida (Frades da), 99, 141, 145, 148-49, 151, 152, 155, 227, 257, 298, 317, 368, 378, 380, 397, 402, 592, 599, 618
Arrais (Fr. Amador), 89
Asperezas corporais. Vid. *Observâncias exteriores*
Aspirações. Vid. *Via afectiva*
Assis (S. Francisco de), 373,
Ataíde (D. Isabel de), filha do Conde de Penela, 47-49, 144, 462
—— (D. Jorge de), Bispo de Viseu, 556
Aveiro (Duque de), 99, 148, 223, 228, 377, 660
Avelar (Isabel de), 510
Avendaño (Fr. Alonso de), 444
Ávila (B. Juan de), 171, 173-74, 300, 301, 302, 305, 307, 308, 361, 364, 369, 371, 432, 436, 445, 539, 550, 552, 621, 661
Avis (Ordem de). Vid. *Ordens Militares*
Azambuja (Fr. Jerónimo de), 164, 166, 184, 207, 309, 430, 432, 500, 594, 623
Azevedo (D. João de), Bispo do Porto, 36, 461
Baechem (Nicolau), 429
Balma (Hugo de), 247, 255, 286, 356, 471, 681
Bandarra (Gonçalo Anes), 507
Bañez (Fr. Domingos), 452
Barbosa (Aires), 427
Barros (Fr. Brás de), 75, 94, 107-20, 168, 173, 191, 564, 577, 579, 581
—— (João de), 181, 185-87, 224, 421
—— (Doutor João de), 188-89
Bartez (P.e Christophe), 534
Basto (Rui Lopes de), 205, 523
Batalha (Convento da). Vid. *Dominicanos*
Beda (Noel), 429, 580
Begardos, 4, 6, 7, 64-65, 153, 609
Beguinos. Vid. *Begardos*
Belchior (Fr.), franciscano de Bordéus, 531
Bembo (Cardeal), 221, 229
Benefícios de Cristo, 171, 312-13
Benefícios eclesiásticos, 35-36, 40
Bequimio (Pedro), 221
Berga (Jacques), 505, 524, 525, 528
Betini (Fr. Lucas), 278
Betonto (Fr. João de), 139
Biberach (Rodolfo de), 249
Bíblia. Vid. *Escritura* (Sagrada)
Bíblia em vulgar, 78, 187, 234, 507, 537-38, 540, 543, 549
Bispo (António), 215
Bispo de S. Tomé. Vid. *Cruz* (D. Bernardo da)
Blois (Luís de), 12, 248, 262-66, 302, 303, 304, 305, 306, 310, 312, 313, 314, 339, 345, 372, 376, 385, 388, 392, 447, 448, 471, 597, 616, 628
Blum (Jean), 528
Babadilla (Fr. Francisco de), 163-64, 340, 392, 407, 597
Bodius (Hermann), 195
Boileau (Étienne), 532
Bonamico (Lázaro), 221
Borges (Fr. Jerónimo), 75
Borja (S. Francisco de), 171, 662, 684, 685, 686
Borromeu (S. Carlos), 80, 81, 84
Boto (Jorge), 508
Boulgère (Pierre Le), 526-27
Bovelles (Charles), 18, 495
Brabante (Sigério de), 5
Braga (Fr. Brás de). Vid. *Barros* (Fr. Brás de)
—— (Fr. João de), 159
Bragança (Duque de), 99, 147, 148, 183
Brandão (António), 664, 665, 675, 676
—— (D. Hilarião), 450
Briçonet (Guilherme), 18

Brito (Soror Isabel de), 218
Brixiano (Isidoro Clário), 505
Buchanan (Jorge), 195, 196, 198, 199, 441
Budé (Guilherme), 580, 625
Bugalho (Gil Vaz), 504
Butart (Nicolau), 524
Cabedo (Miguel de), 382, 597, 610
Cacciaguerra (Buonsignore), 370, 371
Cáceres (Lourenço de), 341
Caetano (Cardeal), 159, 340, 341, 495, 506, 510, 543, 578, 626, 691-92
Calvino (João), 150, 196, 202, 215, 534-35
Calvo (Fr. João), 149
Câmara (Luís Gonçalves da), 667, 669, 673, 674, 675, 677, 687
—— Martim Gonçalves da), 434
—— (Rui Pereira da), 193-94, 203, 278, 499, 505, 506, 519-511
Camões (D. Bento de), 110
Candale (Senhor de), 522, 523
Canisio (S. Pedro), 171
Cano (Fr. Melchor), 83, 165, 171-72, 175, 281, 315, 346, 347, 442-46, 453, 660,
—— (Nuno Fernandez de), 506
Capuchos, 1, 99, 146, 148, 149, 150, 151-55, 298-99, 344, 377, 381, 385, 392, 402, 621, 666-68, 693
Carioni (Gian Battista). Vid. *Crema* (Battista de)
Carmelitas de Bordéus, 205
Carmo (Ordem do), 167
Carné (Jacques), 530
Carnesechi (Mons.), 214, 229
Carranza de Miranda (Fr. Bartolomeu), 80, 83, 147, 158, 165, 171, 213, 214, 299-302, 307, 308, 315, 319, 419, 442-46, 626
Carvajal (Fr. Luís de), 428
Casal (D. Gaspar do), 75, 87-88, 123
—— (Fr. João do), 382, 610
Casos de Consciência (Curso de), 439, 493-94
Cassiano (S. João), 280, 284,
Catarina (Rainha D.), 94
Caterino (Ambrósio), 228-29, 414, 417, 546, 690-92
Caulibus (Fr. João de), 249, 268-70, 373, 447, 564, 666
Cazala (Fr. Juan), 365-68, 496
Celas (Mosteiro de). Vid. *Mosteiros*
Censura Literária. Vid. *Livros Proibidos*
Cerimónias. Vid. *Formalismo religioso* e *Observâncias corporais*
Ceuta (Bispo de), 49, 143, 477
—— (Fr. Diogo de), 502
Chagas (Fr. António das), 155, 258, 565
—— (Fr. Simão das), 322
Chanones (Fr. João), 102, 129, 130, 689
Chanterenne (Nicolau de), 505
Chaves (Fr. Pedro de), 129-33
—— (Fr. Tomás de), 450
Chelas (Fr. António de), 120
Chietinismo, 412, 421
Cipriano (P.e Afonso), 599, 605
Cisneros (Cardeal), 14, 15, 157, 363
—— (Garcia de), 102, 287, 689
Cister (Ordem de), 48, 49, 51, 53, 54, 97, 99, 100-104, 120, 135,
Clarissas (Freiras), 48, 49, 65, 98, 139, 142-45, 462-64
Claro (Fr. João), 100, 102, 142, 197, 503
Claustrais. Vid. *Franciscanos*
Clemente (Joana), 376, 602
Clenardo (Nicolau), 116, 182, 188, 224, 225, 421
Cler (Mestre Huguet), 524-25
Clero (Costumes e cultura do), 34-39, 42-46, 57, 68, 75, 76, 78, 91, 95, 188, 218, 461, 464-69, 483-85, 623-24, 693
—— (Acrisolamento do), 67-69, 70, 73--74, 75, 76, 79, 90, 237-38, 543-44

Clero (Casamento do), 77, 203, 204, 514, 523, 527, 534, 536, 540, 542 543
—— (Crítica do), 1, 3, 6, 8, 44, 45, 188, 192, 201, 203, 208-209, 216, 224, 243, 250, 272, 328-29, 511, 513-15, 519
Clichtove (Josse), 18, 195, 208, 251, 497
Clímaco (S. João), 286, 345,
Coelho (Jorge), 116, 427
Cogordan (Pôncio), 632-33
Coimbra (Fr. Afonso de), 99
—— (Fr. Henrique de), 494. Vid. *Ceuta* (Bispo de)
Cointat (Jean), Senhor des Boulez, 534--35
Colégio das Artes, 194-95, 196, 198, 202, 210, 421, 422, 430, 434, 435, 622
Colégio da Costa, 581-82
Colégio de Gândia, 663, 666, 677, 678
Colégio de Jesus. Vid. *Companhia de Jesus*
Colégio de Santo Antão, 633-37, 659, 662, 663
Colet (John), 18
Colonna (Vittoria), 230
Colóquios de religião, 212, 214, 415, 417, 426
Coma (Fr. Pedro Mártir), 450
Comendadeira de Santos, 377, 381, 382, 397, 598, 600
Comendas, 39, 54-56, 74, 75, 97, 476, 481-82
Commentariii Collegii Conimbricensis, 438
Como S. Francisco buscasse a pobreza, 154
Companhia de Jesus, 99, 130, 168-75, 207, 303, 305-306, 361, 370, 371, 372, 377, 380, 383, 401, 421-22, 428, 431, 432-33, 438, 446, 494, 501, 519-21, 599, 620, 622, 633-37, 641-88
Compêndio e Sumário de Confessores, 495
Comunhão frequente, 281, 298, 302, 328, 331, 366, 370-72, 383, 391, 396, 406, 446, 456, 594-95, 603--605, 610-11, 657,
Conceição (Fr. António da), 151
—— (Fr. Francisco da), 40, 145, 484
Conciliarismo. Vid. *Concílios*
Concílios, 56, 69, 70-72, 73, 96, 98, 125, 188, 243, 409, 490-91
Confissão, 5, 6, 197, 199, 201-202, 203, 204, 205, 209, 213, 216, 224, 231, 241, 242, 514-15, 518-19, 521-23, 526, 532, 535, 536
Congregações religiosas. Vid. *Mosteiros, Ordens Mendicantes, Profissão religiosa*
Congreganista (Crise). Vid. *Mosteiros, Franciscanos, Dominicanos*
Conselhos evangélicos, 282, 288, 325-26, 353, 561, 570, 571-72
Consilium de emendanda Ecclesia, 234, 546
Consolações espirituais, 259, 260, 271, 276, 282, 285, 288-89, 304, 323, 326, 335-36, 354, 365, 386, 557-60
Constantino (Dr.). Vid. *Fuente* (Constantino Ponce de la)
Constituições canónicas, 22, 24, 200, 205, 227, 231, 240, 242, 523, 528, 529, 544
Constituições diocesanas, 40, 41, 42, 43-44, 57, 61, 69, 73-74, 485-86
Contarini (Cardeal), 172, 212, 221, 229, 234, 305, 413, 414, 545, 580, 626
Contra-reforma, 31, 89, 91, 240, 261, 357, 418, 430, 434, 436, 438, 449, 455-57, 624
Contreiras (Fr. Miguel de), 297
Conventículos, 364, 365, 377, 383, 390--91, 662, 670

Conventos. Vid. *Mosteiros*
Cop (Nicolau), 197, 198
Cordeses (António), 175, 658, 677-88
Córdoba (D. António de), 171
Córdova (Fr. António de), 450
Corpo Místico, 30, 171, 279, 369-70, 384
Correia (Pero), 242, 497
Cortes, 33-35, 42, 43, 44, 60, 61, 65, 140
Costa (João da), 181, 195-96, 199, 200--201, 204, 499, 515-20, 530
—— (D. Jorge da), Arcebispo de Braga, 37
—— (D. Jorge), Arcebispo de Lisboa, 35, 36, 101, 142, 247
—— (Leonor da), 218
Coutinho (D. Luís), 35, 72
Crema (Battista de), 172, 180, 284, 285, 302, 304, 361, 371, 417, 438, 439, 443, 569, 626, 681
Cristãos novos, 175, 194, 365
Cristo (Fr. Francisco de), 261, 440, 556
Cristo (Ordem de). Vid. *Ordens Militares*
Cruz (D. Bernardo da), 425, 427
—— (Fr. João da), 322, 597
—— (Fr. Juan de la), 76, 157, 158, 163, 278, 319-21, 445, 495
—— (Martinho de Santa), 657, 658, 669, 673, 675, 676
Culto (Actos do), 78, 485-86, 528
Cumeira. Vid. Summaire
Cura de almas, 34-36, 39, 68, 76, 77, 79, 85, 413, 450, 469, 485
Deixados. Vid. *Iluminismo*
Deodato (Fr.), 177, 585
Deseoso (*Tratado llamado el*), 666
Devoção, 200, 354
Devotio Moderna, 11-19, 364
Dialéctica, 190
Dias (André). Vid. *Mégara* (Bispo de)
—— (F. Nicolau), 507
—— (Pedro), 679, 681, 684, 687, 688
Diogo (Fr.), franciscano flamengo, 533
Docta Pietas, 16, 29
Dolet (Étienne), 202, 204, 521, 527, 625
Dominicanos, 11, 13, 58, 59, 82, 98, 121, 156-67, 176, 378, 431, 436, 492, 494, 658, 671
Doutrina Cristã (Ensino da), 469-70, 495, 634, 657. Vid. *Cura de almas*
Duarte (Fr.), 217, 241-42, 329, 330
—— (Infante D.), 94, 129, 427, 442, 482, 582
Durando. Vid. *Saint-Pourçain* (Durando de)
Eckhart (Mestre), 5, 12, 246, 282, 368 369, 373, 554
Egídio (Doutor). Vid. *Gil* (Juan)
Emynga (Hildebrand), 218
Encarnação (Fr. António da), 598, 608
Erasmismo, 18-26, 169, 179-215, 219--24, 232-34, 242, 306-309, 313, 345-46, 347, 360-61, 363, 369, 372, 403, 411, 416, 423, 433, 435, 437, 442, 443, 449, 456, 509-13, 561-18, 521-23, 582. Vid. *Erasmo*
Erasmo, 1, 11, 16, 18-26, 28, 29, 30, 82, 85, 86, 107, 108, 119, 154, 158, 168, 171, 227, 229, 230, 236, 242, 260, 279, 280, 282, 299, 300-302, 305, 319, 359, 365, 412, 421, 424, 426, 427, 428, 432, 448, 497-99, 500, 501-502, 505, 537, 540, 542, 545, 549, 551, 578, 580, 627, 691-92. Vid. *Erasmismo*
Eremitas de S.to Agostinho, 120-29, 177, 231, 232, 322-43, 377, 378, 381, 382, 385, 397, 435, 441, 597-98, 608, 625
Escada de Jacob, 113
Escobar (André de). Vid. *Mégara* (Bispo de)
Escolástica, 10, 18, 28, 180, 182, 199, 219, 234, 260, 294, 351, 411, 412, 420, 538, 540, 544, 548-49, 577, 583

Escoto (Duns), 186, 191, 440, 441, 442, 551, 576
—— (Tomás), 66,
Escritura (Sagrada), 2, 10, 13, 18, 19, 26, 27, 30, 179, 182, 185, 186, 187, 190, 198, 199, 200, 201, 202, 206, 227, 234, 237, 279, 280, 284-85, 308, 357, 376, 411, 412, 420, 429, 431, 437, 439, 440, 441, 443, 444, 493-94, 496, 502-508, 510, 518, 523, 526, 527, 537-38, 574-77, 657, 691
Esdras, 625
Espírito (Prática em). Vid. *Interiorismo*
Espírito Santo (Madre Maria do), 406
Esprit (Mestre), cirurgião francês, 528, 529, 531
Ésquio (Nicolau), 12, 248, 257-58, 298, 345, 553, 554, 592
Estella (Fr. Diego de), 318, 626
Estêvão (Mestre), impressor francês, 505, 525
—— (Mestre), lapidário francês, 528
Estienne (Robert), 504, 527, 625
Estímulo de Amor. Vid. *Milão* (Fr. Jacques de)
Estrada (Francisco), 174, 669, 674
Eucaristia, 198, 204, 215, 216, 217, 525, 528, 532, 534, 535, 536
Evangelho (Custódia do), 146
Evangelismo, 16-18, 26, 192, 197, 238, 241
Évora (F. Eusébio de), 94
—— (Fr. Jorge de), 94, 106, 107
Exame de consciência, 202
Exercícios espirituais, 361, 660-62, 670
Eximénez (Fr. Francisco), 250
Extremoz (Fr. Mendo de), 162
Fabrício (Arnaldo), 202
—— (Vicente), 116, 581
Fabro (B. Pedro), 661, 673, 674
Faculdade de Teologia, 440-42, 573-83
Fano (Giovanni Pili de), 400
Farel (Guilherme), 13, 527
Faure (Menau), 530
Fé-confiança, 128, 266, 281, 301, 305, 323, 351, 364, 367-68, 379, 385-86, 547, 560-61, 567-68. Vid. *Justificação pela fé*
Fermo (Serafino de), 280-85, 294, 304, 310, 317, 371, 372, 389, 386, 438, 445, 553, 560-61, 569, 626, 681
Fernandes (Isabel), 339, 375, 376, 378-90, 398, 399, 400, 401, 404, 597, 600-614
—— (Manuel), 506
—— (Urbano), 664, 665, 676
Fernandez (Juan), 182-84, 421, 497, 499-500
Fr. Fernando, o castelhano, 298, 344, 369, 389, 390-92, 398, 406, 585, 598, 600-601
Ferrão (Dr. Jerónimo), 241
Ferrara (Fr. Jerónimo de). Vid. *Savonarola* (Fr. Girolamo)
Ferreira (André), 241
—— (*Fr. Bartolomeu*), 339
—— (P.e Domingos), 509
—— (D. Gomes), 96, 105
—— (Fr. Gonçalo), 160, 161
—— (Pedro Gonçalves), 505
Ferrer (Paulo), 173
—— (S. Vicente), 7, 64, 286, 245, 367, 370
Ficino (Marsílio), 16, 19, 179
Fidalgos (Moços). Vid. *Companhia de Jesus*
Figueiredo (Pedro de), 575
Filipe (Fr. João), 121
Fisher (John), 626
Flagelantes, 6, 689
Flamínio (Marco António), 214, 229, 415, 419
Flora (Joaquim de), 3
Foligno (B. Ângela de), 267, 345
Fonseca (Álvaro da), 196, 236, 324, 429, 576

Fonseca (Fr. António da), 575, 576
—— (D. Francisco da). Vid. *Titópole* (Bispo de)
—— (Pedro da), 677, 678-80, 682, 683, 685
—— (Pedro Luís da), 667, 668
Foralla (Cipriano). Vid. *Cipriano* (Afonso)
Formalismo religioso, 2, 15, 24, 25, 78, 84-85, 169, 186, 199, 200, 201, 203-204, 206, 209, 224, 227, 231, 234-35, 260, 265, 274, 280, 282-84, 310, 328, 353, 358, 360, 365, 382--83, 389, 395-96, 450, 455, 510, 511, 513, 515-16, 522-23, 526-27, 539-41, 546-47, 566-67, 603-604, 617
Franciscanos, 2-4, 13, 48, 57, 58, 59, 65, 137-42, 144, 145, 149, 224, 241--42, 267, 287, 345, 364-66, 436, 545, 624
Franco (Fr. João), 121
Fraticelli. Vid. *Begardos*
Fregosi (Cardeal), 229, 626
Freire (António), 165, 192
—— (João), 238, 239, 290
Freitas (Estevão de), 512-13
Fuente (Fr. Alonso de la), 175, 444, 446, 610
—— (Fr. Bernardo de la), 103
—— (Constantino Ponce de la), 181, 213-14, 237, 310, 500-501, 550-51, 626
Gabriel (Cadeira de), 440, 441, 576, 579
—— (Mestre), clérigo francês, 527
Galego (Fr. João), 122
Galvão (D. João), Bispo de Coimbra, 35, 37, 481
Gáudio (Fr.), 66
Garcés (Doutor), 213
Gavião (D. Pedro Vaz), 106, 478
Gerson (João), 117, 284, 287, 347, 471
Gessner (Conrado), 625
Gil (Fernão), 242
—— (S. Frei), 345
—— (Juan), 181, 213
Góis (Damião de), 180, 219-25, 308, 422, 428, 530
Gomeri (Fr. Guilherme), 575
Gomes (Álvaro), 207-208, 429, 575, 640
—— (André), 440, 576
—— (Margarida), 378, 392, 395, 396, 595, 615
—— Simão), 376, 377, 378, 609
Gonçalves (João), 623
Gouveia (André de), 181, 196, 197-99, 202
—— (Diogo de), 236, 422, 500, 576
—— (Marcial de), 181, 196, 201-202, 494, 498
Gouveia Senior (Diogo de), 117, 207, 208, 427, 693
Grã (Luis da), 535, 668, 674
Gracianos. Vid. *Eremitas de Santo Agostinho*
Granada (Frei Luís de), 46, 61, 76, 80, 82, 83, 86, 87, 154, 158, 165-66, 172, 174, 214, 240, 262, 273, 277, 278, 286, 299-319, 321, 331, 338, 340, 344, 349, 350, 360, 361, 371, 375, 386, 392, 397, 405, 407, 432, 433, 435, 436, 443, 445-46, 470, 471, 473, 495, 552, 566-71, 583-85, 595, 596, 666, 692
Granvela (Chanceler), 212
Grego (Estudo do), 190, 530, 581, 582
Grijó (Mosteiro de S. Salvador de), 110
Groot (Gérard), 9, 10, 108, 111, 117
Grouchy (Nicolau), 202
Guadalupe (Fr. Juan de), 146, 149
Guerra (D. Fernando da), Arcebispo de Braga, 35, 43, 68-69, 73, 95, 96, 486-89
Guerente (Guilherme), 202
Guevara (Fr. António de), 289-90, 377, 565, 689

Hárfio (Fr. Henrique), 12, 15, 118-19, 170, 171, 172, 247, 254-57, 279, 298, 302, 303, 304, 306, 333, 336, 345, 349, 350, 352, 353-56, 361, 372, 376, 380, 384, 385, 392, 401, 443, 448, 471, 473, 552, 564, 569, 591, 592, 593, 615, 616, 628, 667, 681
Hebraico (Livros, língua e professores de), 502, 505, 581, 582
Hebreu (Leão), 625
Hemynga (Hildebrand), 536
Henrique (Cardeal D.), 74, 99, 104, 108, 125, 130, 132, 133, 136, 168, 174, 175, 176, 177, 183, 184, 207, 261, 270, 302, 305, 427, 433, 439, 482, 492, 495, 500, 658-60, 661
—— *VIII*, 192, 193
Henriques (Alfonso), 501, 625
—— (Leão), 401, 620, 668, 677, 678, 679, 682
Heresias, 1-3, 5-8, 64-66, 435, 620-22
Hernández (Francisca), 365, 368, 403
Holanda (Diogo de), 534
Homiliários, 75, 78
Honorato, secretário do Embaixador de França, 531
Horsão (Fabião), 505, 526
Humanidade de Cristo, 14, 250, 252, 260, 269-70, 272, 281, 292, 312, 340, 372-74, 384-85, 387-88, 391, 394-95, 400-402, 406-407, 446-47, 448, 472, 585, 587, 605-607, 617, 619-20
Humanismo, 150, 152, 154, 157, 162, 166, 168, 179, 195, 198, 199, 207, 211, 212, 214, 296, 410, 419-20, 433, 441
Hurtado de Mendoza (Fr. Juan), 82, 157, 159-60, 163, 165, 299
Huss (João), 8, 66
Hutten (Ulrich de), 16
Ignorância religiosa, 42, 60-61, 485
Iluminados, 172, 173-75, 282, 284, 285, 333-34, 338
Iluminismo, 363-74, 403-406, 443, 446, 473, 658, 670
Imagens (Veneração das), 200, 204, 206, 209, 216, 231, 235, 320, 328, 358, 383, 525-26, 531, 532-33, 535, 536, 539
Imagens na via unitiva (O papel das), 119, 247, 260, 266, 291, 312-13, 326-27, 337-39, 348-49, 354, 355, 372, 384, 388, 393-95, 401, 445, 446-47, 472--73, 558-59, 585-87, 589, 592-93, 617
Imitação de Cristo. Vid. *Kempis* (Tomás de)
Impecabilidade (Teoria da), 5, 275, 367, 368, 379-80, 382, 386, 605-606
Índices expurgatórios. Vid. *Livros proibidos*
Indulgências, 2, 6, 194, 199, 205, 209, 212, 213, 216, 224, 230, 235, 240, 510, 511, 518, 528, 529, 530, 532, 535, 536, 540, 541, 542, 544, 562
Infante Santo, 286
Inquisição, 79, 184, 191, 199, 203, 207, 214, 215, 217, 231, 232, 236-37, 239, 321, 324, 327, 329-30, 341, 342, 378, 381, 396, 400, 404, 416, 419, 429-30, 435, 437-38, 442, 448, 456, 507, 545, 549-52, 622-25, 692
Ínsua (Fr. André da), 139, 140, 145
Interim de Auguesburgo, 212, 214, 230, 417, 426, 431
Interiorismo religioso, 2, 5-7, 13, 17, 20--24, 29, 84, 86, 169, 171, 181-82, 199--201, 213, 250, 260, 264, 280, 282--83, 287, 307, 308, 314, 321, 323, 348, 364, 367, 384, 389, 394-96, 443--44, 563
Irenismo, 26, 212, 214, 220, 223, 242, 327, 359, 412-13, 414, 415, 417, 418, 423, 426, 430, 431, 434, 437, 580, 624, 690
Jacques (Mestre), cirurgião de Dantzig, 534

Jans (Francisco), 536
Jarava (Hernando de), 506
Jejuns. Vid. *Observâncias corporais*
Jerdin (Guillaume), 528
Jerónimo (Mestre), Cristão novo, 502
Jesuítas. Vid. *Companhia de Jesus*
Jesuítofobia, 172
Jesus (Fr. Agostinho de), 329-30, 625
—— (Camila de), 406-407
—— (Convento de). Vid. *Mosteiros*
—— (Guiomar de), 507
—— (Fr. João de), 238, 239
—— (Fr. Tomé), 87, 124-29, 330-42, 375, 378, 382, 388, 390, 392, 405, 406, 407, 435, 585, 597, 598, 610, 613
João (Mestre), cirurgião francês, 528
—— *II* (D.), 52, 97, 99, 101, 105
—— *III* (D.), 35, 37, 48, 49, 51, 54, 56, 60, 75, 90, 98, 99, 104, 106, 107, 108, 117, 120, 121, 122, 123, 129, 134, 135, 136, 139, 140-42, 144, 149, 155, 160, 162, 164, 165, 167, 176, 208, 278, 357, 419-23, 433, 574-82, 631, 632-40, 672 e *passim*
Joaquimismo, 3
Jorge (Mestre), 503
—— (Pedro), 596, 618
Juramento, 235, 286, 540, 541, 542
Justificação, 17, 126, 195, 213, 329, 416, 417, 431, 432, 449
Justificação pela fé, 24, 28, 30, 171, 197, 205, 218-19, 224, 227, 229, 231, 240, 241, 255, 280, 302, 306, 307, 310, 320, 327, 350, 365, 413, 418, 419, 516-18, 690. Vid. *Fé-confiança*
Kempis (Tomás de), 11, 14, 15, 270, 552, 666
Kurschner (Conrado), 429
Lagaça (Fr. Jorge), 141
Laguna (André), 188
Laicismo cristão. Vid. *Secularismo cristão*
Laínez (Diego), 418
Langa (Fr. Tomás de), 103
Laniel (Jacques), 504, 528
Lanspérgio, 12, 361, 626
Laredo (Fr. Bernardino de), 155, 257, 292-93, 346, 348, 349, 366, 368, 371, 373, 387, 288, 401, 471, 473, 564, 592, 593, 594
Latomus. Vid. *Masson* (Jacques)
Leão (D. Gaspar de), 351-57, 432, 433
—— (João de), 217
Ledesma (Fr. Martinho), 157, 163, 172, 276, 430, 561, 574, 575, 577, 621
Lefèvre d'Étaples, 11, 16, 17-20, 23, 25, 30, 107, 117, 119, 154, 195, 197, 198, 205, 208, 227, 250, 251, 411, 448, 495-97, 527, 580, 625
Lefont (Pierre), 532
Leiria (Fr. Diogo de), 75
—— (Fr. João de), 75, 84, 322
Lemos (Elias de), 376, 564, 585
Lencastre (D. Helena de). Vid. *Comendadeira de Santos*
—— (D. Isabel de), 377, 407, 598, 610
León (Fr. Luís de), 125, 127, 626
—— (Fr. Paulo de), 80, 83, 158
Lepage (Jacques), 528
Liberdade de espírito, 260
Libertinos, 5-6
Limpo (D. Fr. Baltazar), 40, 56, 75, 87, 167, 425, 426, 430, 431, 462, 484
Línguas clássicas e orientais, 107, 117
Lisboa (Fr. António de), 94, 99, 106, 107, 108, 136, 168, 177
—— (Fr. Francisco de), 141
—— (Fr. Marcos de), 153, 273, 556
—— (Fr. Sebastião de), 94
Livre arbítrio, 241
Livrinho contém umas meditações da criação do mundo (*Este*), 507
da criação do mundo, 507
Livros de Horas, 503-504
Livros proibidos, 187, 203, 215, 228, 242, 342, 416, 417, 419, 429, 437-38,

501-502, 507-508, 526-28, 529, 530, 563-64, 621, 625-29, 641
Livry (Constituições de), 111-16
Loarte (Gaspar), 372, 455, 507
Loiola (Santo Inácio de), 102, 168, 170, 173, 174, 202, 370, 371, 416, 451, 664-65, 669, 670, 674, 689
Loios. Vid. *S. João Evangelista* (Cónegos seculares de)
Lolardos, 5, 6
Lombardia (Congregação da), 156
Lombardo (Pedro), 441, 574, 575
Lopes (D. Brás), 106, 108
—— (P.e Diogo), 511
—— (João), 511
—— (Simão), 375, 377, 392, 393, 396, 398, 404-405, 602, 608, 609, 612, 615, 616
Lorena (Cardeal de), 80, 83
Lorvão (Mosteiro de). Vid. *Mosteiros*
Lozano (Fr. Pedro), 161
Ludolfo de Saxe, 12, 14, 249, 252-53, 269, 270, 373, 447, 503, 507, 529, 552
Luís (Infante D.), 99
Luteranismo, 26, 27-29, 30, 81, 195, 203, 210-19, 222, 223, 240, 241, 294, 364, 409, 410, 411, 422, 426, 429, 430, 431, 433, 449, 509, 516, 531, 540, 563, 618. Vid. *Lutero*
Lutero, 1, 12, 16, 24, 25, 180, 183, 185, 190, 196, 197, 198, 205, 225, 227-31, 236, 250, 280, 367, 368, 413, 421, 432, 551, 552, 691. Vid. *Luteranismo*
Luz (Fr. Luís da), 167, 276, 562
—— (Fr. Manuel da), 599
—— (Fr. Valentim da), 46, 62, 77-78, 87, 93, 186, 232-41, 328, 329, 435, 537, 565, 625, 690
Machado (Fr. Francisco), 104
—— (Jorge), 242, 621
Madrid (Fr. Alonso de), 288-89, 681
Mair (John), 579
Maldonado, 627
Manrique (Fr. Tomás), 163
Mântua (Fr. Benedito de), 228-30, 308--309, 413, 438, 626
Manual dos Sacramentos, 494
Manuel (Mestre), italiano, 530
—— *I* (D.), 47, 48, 55, 74, 98, 99, 101, 105, 106, 138, 139, 142, 144, 147, 158, 167, 476, 477
—— (D. João), Bispo de Ceuta, 37
Margarida Evangélica. Vid. *Pérola Evangélica*
Maria (Infanta D.), 94, 278, 564
Marot (Clément), 195, 221, 411, 530, 625
Marramaque (António Pereira), 187, 625
Martins (Inácio), 401
Mártires (D. Fr. Bartolomeu dos), 38, 40, 41, 45, 46, 59, 60, 62, 74, 75, 78-87, 94, 140, 313, 315, 321, 360, 388, 401, 432, 469-75, 485, 492, 494, 495
Mascarenhas (D. Fernando Martins de), 41, 88
Masio (Andreas), 627
Masson (Bartolomeu), 198
—— (Jacques), 190, 214, 429
Medeiros (Gonçalo de), 599, 605, 632-33, 664
Medina (Fr. Afonso de), 317
—— (Fr. Bartolomeu de), 450, 454
Meditação. Vid. *Oração Mental*
Meditação imaginativa, 253, 269, 293, 312, 355, 448
Meditationes de Vita Cristi. Vid. *Caulibus* (Fr. João de)
Mégara (Bispo de), 62, 64, 69-71, 490-91
Melanchton (Filipe), 195, 196, 214, 222--23, 225, 228, 429, 517
Melgar (Fr. Pedro), 146, 149
Melo (Francisco de), 116, 188

Melo (Gonçalo Vaz de), 171, 380, 390, 599, 601, 603, 612, 622, 677
—— (D. João de), Bispo de Silves, 88, 600
—— (D. Jorge de), Bispo da Guarda, 37, 629-32
—— (Fr. Reginaldo de), 75
—— (Fr. Tomás de), 436
Mendanha (Fr. Cosme de), 133
Mendes (António), 202
Mendonça (Fr. António de), 391, 599
Meneses (D. Fernando de Vasconcelos e). Vid. *Vasconcelos e Meneses* (D. Fernando de)
—— (D. Manuel de), 494
Mercuriano (Everardo), 684
Merle (D. João de), 481
Milão (Fr. Jacques de), 249, 267, 269--71, 304, 345, 553, 666, 667
Minucio (Paulo), 501
Miona (Manuel), 171
Miranda (Francisco Sá de), 37, 53, 116, 187, 420, 504
Mirão (Diogo), 175, 622, 673, 679, 680, 685, 688
Misericórdia Divina. Vid. *Justificação pela fé*
Missões em Portugal, 76, 165, 492-93, 634, 657, 596
Misticismo visionário, 152-53, 169, 170, 365, 366, 384, 385, 390, 396, 398-99, 400, 404-406, 603, 612, 618, 621, 658
Místicos do Norte, 173, 208, 229, 246, 254, 290, 303-304, 313, 326, 338, 344, 357, 364, 379, 384
Vid. *Hárfio, Taulero, Blois, Ryckel, Eckhart, Ésquio*
Molina (Luís de), 452-53, 622, 680, 681
Mombær (Jean), 11, 15, 111, 287
Monástica (Crise). Vid. *Mosteiros*
—— (Reforma). Vid. *Mosteiros*
Monasticismo (Anti-). Vid. *Anti-congreganismo*
Monges. Vid. *Mosteiros*
Monsanto (Fr. Melchior de), 75, 556
Monserrate (Fr. João de), carmelita francês, 530-31
—— (Mosteiro de), 102
Montecœli (Fr. Pedro de), 146
Monteiro (Jerónimo), 203, 205, 521-24, 622-23
Montemor (Jorge de), 278-79, 504, 626
Montesinos (Fr. Ambrósio), 253, 376-77, 503, 506, 511, 616
Montoia (Fr. Luís de), 122-29, 172, 232, 233, 239, 322-24, 329, 332, 360, 361, 435, 448, 549, 550, 598, 610, 625, 693
Monzón (Francisco de), 236, 343, 344, 357-58, 495, 574, 577, 579
Morais (D. Dionísio de), 110
—— (Fr. Gonçalo de), 141
—— (Inácio de), 116, 581
Moreira (Jorge), 494, 632
Moro (S. Tomás), 189
Morone (Cardeal), 213, 214, 229, 413, 419
Mortificações, 119, 172, 246, 254, 258, 259, 265, 276, 282, 283, 288, 326, 334-36, 345, 353, 355, 384, 473-74, 556-60, 570, 573-74, 668-70, 679-80
Mosteiros, 37, 38, 40, 42, 44, 46, 47-54, 56, 57, 75, 96, 98, 101, 102, 103, 104, 110, 121, 129-31, 133, 134, 135, 136, 477, 478, 515
Mousset (Jacques), 535
Munster (Sebastião de), 195
Murça (Fr. Diogo de), 94, 107, 108, 116, 130, 442, 496, 499, 504-505, 575, 579, 580, 581, 582, 659, 672
Nacionalismo eclesiástico, 481-82
Nadal (Jerónimo), 662, 665, 686,
Navarra (Margarida de), 198, 297, 530
Navarro (Martim de Azpilcueta), 46, 61, 83, 208-210, 430, 495, 660, 671
Nebrija, 501

Neiva (Fr. António), 158
Neri (S. Filipe), 371,
Netsheim (Agrippa von). Vid. *Agrippa* (Cornelio)
Nicot (Jean), 536
Niilismo espiritual. Vid. *Consolações espirituais* e *Mortificações*
Nóbrega (P.e Manuel da), 632, 667
Nogueira (D. Afonso), 94
—— (Fr. António), 135
Noronha (D. Manuel de), Bispo de Lamego, 492
—— (D. Pedro de), Bispo de Évora, 36
—— (D. Sancho de), 203, 521
Observância. Vid. *Arrábida* (Frades da), *Franciscanos, Eremitas de Santo Agostinho, Piedade* (Frades da)
Observâncias corporais, 5, 17, 25, 113, 149, 151, 163, 199, 200, 201, 203, 205, 209, 227, 231, 236, 242, 259, 260, 263, 264, 274, 283-84, 314, 316, 335, 360, 382, 385, 395, 509, 513-14, 523, 525, 528, 529, 530, 531-35, 603-604
Ochino (Fr. Bernardino de), 150, 228, 415, 690
Ockam (Guilherme de), 4, 7, 19, 186, 441, 579
Odivelas (Mosteiro). Vid. *Mosteiros*
Oecolampádio (João), 195, 228
Ogeda (Fr. Mateus de), 163
Oliveira (Fernão de), 191-93, 435, 494
Olivença (Fr. Diogo de), 141
Olivier (Nicolas), 532
Olmedo (Mestre João), 324, 428, 638, 690
Olmillos (Fr. Juan de), 365, 366, 396
Omelia do Santíssimo Sacramento, 594-95
Onfroy (Francisco de), 663
Oração mental, 15, 84, 86, 102, 151, 169, 171, 172-73, 275, 280, 281, 287, 290, 298, 311, 332, 346, 348, 349, 354, 365, 393, 395, 443, 444, 445, 569, 570, 591-94, 663-68, 670-71, 693
Oração de recolhimento, 290-91, 381, 384-85, 391, 392, 393, 398, 401
Oração vocal, 181, 199, 204, 209, 247, 260, 274, 290-91, 292, 311, 348, 350, 353-54, 380, 381, 383, 391, 394, 395, 569
Oratórios do Divino Amor, 280, 297, 364, 371, 412
Ordem de Cristo, 476
Ordens mendicantes. Vid. *Franciscanos* e *Dominicanos.*
Ordens Militares, 99, 107, 120, 136, 177, 545
Ordens monásticas. Vid. *Mosteiros*
Ornelas (Fr. Manuel de), 331
Orta (Diogo de), 191, 509
—— (Garcia da), 187-88
—— (Lucas de), 228-30, 308, 629-32
Ortis (Fr. António), 146
Ortiz (Fr. Francisco), 368
Osório (Jerónimo), 74
Ossuna (Fr. Francisco de), 290-92, 346, 348, 349, 365, 366, 371, 373, 374, 376, 377, 379, 380, 381, 382, 383, 385, 287, 388, 390-93, 401, 405, 445, 471, 564, 565, 592, 593, 594, 615, 626, 681
Oviedo (Fr. Alfonso de), 163
—— (André de), 622, 661, 663, 682, 684, 686
Paço de Sousa (Monteiro de). Vid. *Mosteiros*
Padilha (Fr. Jerónimo), 82, 157, 161-65, 430
Padroeiros. Vid. *Comendas.*
Padres da Igreja, 10, 19, 30, 85, 190, 191, 199, 201, 234, 252, 332, 333, 376, 503
Pais (Fr. Álvaro), 6, 7, 8, 66
Paixão (Fr. António da), 328-29,

Paixão de Cristo, 5, 7, 14, 62, 261, 262, 268, 271, 285, 291, 312, 313, 355, 358, 372-74, 387-88, 401, 406-407, 448, 449, 450, 540, 542, 546, 564-65
Paixão (A) de Jesus Cristo assim como a escrevem os Quatro Evangelistas, 506
Palácios (Paulo de), 495, 576
Palma (Fr. Barnabé de). Vid. *Via Spiritus*
Paraíso (Convento do ..., Évora). Vid. *Dominicanos*
Pardo (Fr. Gregório), 82, 157, 160
Paris (Guilherme de), 503
—— (Jacques de), 529
—— (Jean de), 529
Pascoal (Fr. Juan), 146, 151
Passio Duorum, 565
Paulinismo, 305, 307, 308
Pedraza (Fr. Juan), 157, 163, 454, 495, 574, 579
D. Pedro (Infante), 67, 72-73, 96
Pedrosa (António Dias), 232
Peña (Fr. António de la), 157, 273, 371,
Penafirme (Mosteiro de). Vid. *Mosteiros*
Pereira (D. Ambrósio), 75, 427, 515
Pereira (D. Gonçalo) Arcebispo de Braga, 40, 42
Perez (Fernão), 173
Perfeitos (Liberdade dos), 254
Perola Evangélica, 12, 249, 262, 583
Petit (Jean), 532
Petrarca, 179
Piedade (Frades da), 99, 141, 145, 146-48, 257, 298, 343, 368, 378, 391, 556
Piedrahita (Convento de), 156, 157, 160, 161, 162, 164
—— (Fr. Francisco de), 148
Pietismo, 86, 245, 251, 295-98, 338, 375, 384, 404, 405, 432, 434, 442-46, 449, 456, 662
Pina (Fernão de), 203-204, 513-15
Pineda (Juan Perez de), 626
Pinheiro (D. António), 428, 600
—— (D. Gonçalo), 75, 136
—— (D. Rodrigo), Bispo do Porto, 36, 75, 286, 482
Pinto (Fr. Heitor), 441
Pires (D. Luís), Arcebispo de Braga, 69
Platonismo, 246, 251, 267, 306, 357, 442
Pogio Florentino, 625
Polanco (João), 173, 399, 661, 664, 674, 685, 686
Pole (Cardeal), 212, 214, 221, 229, 413, 414, 419
Polícia Literária. Vid. *Livros Proibidos*
Pombeiro (Mosteiro de). Vid. *Mosteiros*
Porciúncula (Fr. Francisco da), 153, 339, 344, 369, 376, 378, 381, 382, 385, 386, 388, 389, 391, 396-403, 596, 598, 602, 615, 617-20
Portalegre (Fr. António de), 110, 119-20, 267, 506, 564-65
—— (Fr. Tomé de), 152, 153
Portugal (D. Afonso de), Bispo de Évora, 36
—— (D. Martinho de), 36, 167, 168, 191, 428, 637-39
—— (Fr. Tomé de), 298
Póvoa (Fr. João da), 136,
Prado (Afonso de), 574, 577, 578-79
Prelados. Vid. *Clero* (Crise do) e *Cura de almas*
Pré-reforma, 9, 14-15, 16, 26, 29
Preparação espiritual de católicos à Santíssima Comunhão, 594
Presentação (Fr. Cosme da), 331
Presépio (D. Isabel do), 144
Primera Parte de las sentencias que estan por diversos autores, 497
Probabilismo, 453-54
Profissão religiosa, 93-94

Pseudo-Agostinho. Vid. *Santo Agostinho*
Pseudo-Denis, 16, 271, 327, 344, 345, 356, 471, 472, 681
Pseudo-Taulero. Vid. *Taulero*
Puebla (Fr. Juan de la), 146, 149
Purgatório, 197, 201, 205, 212, 213, 216, 218, 240, 341, 509, 510, 520, 521-22, 524, 526, 527, 528, 531, 532, 535, 536, 542
Quaresma (D. Francisco), Bispo de Ceuta, 75, 135
Quietismo, 261, 349, 367-68, 386, 451, 473, 562
Ragona (Lúcio Cipião de), 690
Recolecções de S. Francisco e Santo Agostinho, 124-29, 138, 146, 149
Recolhimento, 246, 247, 264, 273, 277, 313, 336, 346, 348, 384, 557-60, 601, 602, 606, 616-18
Reforma católica, 289
—— *da Igreja*, 1-2, 6-8, 12, 13, 17, 24-25, 26, 30, 67, 69-72, 73, 75-80, 83, 89-92, 166, 188, 195, 237, 241, 360, 409-14, 416, 422-26, 442, 490-91, 543, 545, 546
Regalismo, 478-81
Regras e Cautelas de proveito espiritual, 454
Reis (Fr. Gaspar dos), 163, 309, 430, 432, 500
Renanus (Beatus), 16, 625
Renovação Católica. Vid. *Reforma da Igreja*
Resende (André de), 76-77, 116, 181, 188,
Residência. Vid. *Cura de almas*
Residência eclesiástica, 34, 40, 41, 68-69, 73, 75, 76, 78, 83, 87, 88, 425, 486-89
Ressurreição (Fr. António da), 338, 585
—— (Fr. Jorge da), 382, 606, 610, 611, 612
Restauração Católica. Vid. *Reforma da Igreja*
Reuchlin, 16, 625
Ribeiro (D. Agostinho), 75, 89, 90, 427, 461, 639-40
—— (Catarina), 376, 377, 378, 382, 392-97, 404-405, 598, 602, 615-17
Rigorismo. Vid. *Observâncias corporais*
Rocar (Jean), 528
Rodrigues (Antónia), 396, 616
—— (Cristóvão), 230-31, 504
—— (Francisco), 440, 494
—— (Luís), 497, 594
—— (Fr. Manuel), 450
—— (Maria), 621-22
—— (Simão), 173, 175, 223-28, 599, 632, 657-60, 664, 665, 667, 669, 670, 672-77, 679, 682, 689
Rofense. Vid. *Fisher* (John)
Rojas (Juan de), 627
Romances de Cavalaria, 186-87
Romeiro (Marcos), 207, 576, 580, 582
Rondet (Nicolau), 526
Roqueans (Nicolau), 180, 533
Rosário (Fr. Diogo do), 75, 455, 495
—— (Fr. Miguel do), 321-22, 338, 584, 585
Roseto (Edmundo), 581
Roussel (Gérard), 200, 411, 517
Russiona (Bispo de). Vid. *Pereira* (D. Ambrósio)
Rusbróquio (B. João), 12, 16, 117, 118, 119, 247, 263, 345, 373, 375, 376, 392, 553, 616
Ryckel (Dionísio), 12, 15, 262, 303, 304, 341-42, 349, 373, 626, 681
Sá (Fr. António de), 102, 129, 130
—— (Diogo de), 242-43, 625
—— (João Rodrigues de), 511
—— (Manuel de), 454
Sadoleto (Cardeal), 213, 220-21, 222, 223, 224, 229, 412, 580

Saint-Pourçain (Durando de), 199, 440, 441, 551, 576, 577, 579
Salazar (Fr. Alonso), 133
Saldanha (Fr. António), 317-18
Sales (S. Francisco de), 84
Salier (Fr. Aleixo), 163
Salinas (Fr. Juan de), 157, 165, 279, 597
Salísio (António), 213
Salmeron (Alfonso), 171
Salzedos (Abade de), 90
S. Bento (Ordem de), 49, 51, 52, 53, 68, 96, 97, 129-34, 176
S. Bernardo, 15, 249, 269, 286, 327, 340, 345, 372-73, 447, 471
—— (Fr. Manuel de), 599
—— (Ordem de). Vid. *Cister* (Ordem de)
S. Boaventura, 15, 249, 255, 267-69, 284, 692
—— (Mosteiro de), 94, 105-20, 176, 478, 667
S. Domingos (Soror M.ª de), 157
S. Gabriel (Província de), 146
S. Jerónimo, 377, 506, 510, 511, 523
—— (Monges de), 57, 94, 98, 99, 183, 185, 191, 231
S. João Evangelista (Conegos barlores), 94-96
S. José (Província de), 151
S. Paulo (Epístola de), 198
S. Pedro (Fr. Diego de), 157, 161
S. Pedro Damião, 286
S. Tomás de Aquino, 27, 182, 191, 234, 327, 345, 420, 440, 441, 537, 575, 576, 577, 578, 579, 581, 584
S. Vicente de Fora, 110, 168
S. Vitor (Ricardo de), 327, 471, 681
Santa Clara (Conventos de). Vid. *Mosteiros*
Santa Catarina (Fr. Pedro de), 141
—— *de Génova*, 275-77
—— *de Sena*, 8, 273-75, 284, 345, 375, 379, 380, 382, 384, 387, 390, 406, 609, 612, 666, 667, 681
Santa Cruz (Diogo de), 173
—— (Mosteiro de), 94, 105-20, 176, 478, 667
Santa Maria (Gonçalo de), 262
—— (Fr. Martinho de), 148, 149, 153, 154
—— (Pedro de), 286, 495
—— (Fr. Tomás de), 157, 161
Santiago (Fr. Jorge de), 163, 228, 329, 378, 383, 425, 430, 431, 520, 521, 597
—— (Ordem de). Vid. *Ordens Militares*
Santo Agostinho, 97, 191, 317, 324, 325, 327, 333, 336, 340, 345, 372-73, 376, 436-37, 442, 511, 667
—— (Fr. Bartolomeu de), 340, 342
—— (Cónegos Regrantes de), 53, 97, 120, 185
—— (Fr. Pedro de), 177, 286, 328-29
Santo Ambrósio, 185
Santo Anselmo, 286
Santofimia (Gomes de), 506
Santo Ofício. Vid. *Inquisição*
Santos (Culto dos), 192, 199, 200, 201, 206, 209, 213, 232, 234, 240, 320, 383, 419, 521-25, 529, 532, 535, 536, 538-39, 542, 547-48, 620-21
—— (Fr. Miguel de Todos os), 341
Saulieu (Fr. Edme de), 103
Savonarola (Fr. Girolamo), 1, 13, 16, 26, 82, 154, 155, 156-57, 233, 234, 277-80, 300, 304, 319, 345, 370, 412, 437, 506, 510, 540, 569, 626, 628
Secularismo cristão, 1, 12, 23, 26, 87, 169, 186, 187, 194, 199-200, 232, 235-36, 248, 254-55, 261, 286, 287, 326, 347, 442, 444, 445
Segóvia (João de), 43, 69, 71-72, 491, 689
Semide (Mosteiro de). Vid. *Mosteiros*
Seminários, 76
Sepúlveda (Juan Ginez), 429

Seripando (Fr. Girolamo), 28, 80, 81, 122, 123, 126, 128, 213, 233, 321 324, 325, 342, 413, 437
Serpa (Maria de), 391
Serrano (Fr. Pedro), 101
Serrão (Jorge), 494, 677
Setúbal (Fr. Rodrigo de), 141
Silva (D. António da), 130
—— (Fr. António Morais da). Vid. *Lisboa* (Fr. António de)
—— (Fr. Gonçalo da), 103, 104, 286
—— (D. Jorge da), 338-39, 341, 343, 344, 382, 392, 406, 446-47, 507, 583, 600, 603, 608
—— (D. Miguel da), Bispo de Vizeu, 74
Silveira (D. Gonçalo da), 622, 663, 669
Sínodos diocesanos, 76, 78, 91, 208
Sintra (Fr. Paulo de), 621
Soares (D. Fr. João), Bispo de Coimbra, 35, 51, 75, 89, 121, 122, 208, 495, 634, 636, 662, 689
Sofistas, 190, 199, 540
Soranzo (Vittorio), 413, 415, 419
Soto (Fr. Domingos de), 171, 279, 453, 620, 621
Sousa (D. Diogo de), Arcebispo de Braga, 43
—— (D. Manuel de), Bispo do Algarve, 464-69
—— (Pedro de), 622
—— (Fr. Simão de), 140
Spiritu et litera (De), 306, 321
Sufrágios, 2, 6, 194, 510, 511, 513, 522, 528, 529, 533, 536, 563
Summair et briefve déclaration d'aucuns lieux fort necessaires à ung chrestien, 527
Súrio (Lourenço), 259, 554-55
Suso (B. Henrique), 12, 263, 356, 373, 682
Talavera (Fr. Fernando), 626
Tapia (Jacques), 202
Tarouca (Mosteiro de). Vid. *Mosteiros*.
Tartareto (Pedro), 199
Taulero (Fr. João), 12, 171, 246-47, 248, 250, 258-63, 271, 279, 298, 303, 304, 306, 309, 311, 314, 319, 333, 336, 339, 345, 352, 356, 370, 372, 373, 375, 376, 380, 384, 385, 386, 388, 392-94, 401, 437, 443, 448, 471, 473, 553-60, 585-87, 615, 616, 666, 692
Tavares (Francisco de Sousa), 62, 155, 343-51, 360, 375, 377, 381, 391, 397, 435, 436, 447, 448, 454, 588--94, 601, 620, 635, 662
Távora (Fr. Henrique de), 322
—— (Fr. João de), 436
Teive (Diogo de), 181, 196, 199-201, 202, 203, 520-21,
—— (Gaspar de), 232
Teixeda (Fr. Diogo de), 575
Teologia, 18, 19-20, 179, 185, 190, 198-99. Vid. *Faculdade de Teologia*
Thiene (S. Caetano), 280, 285, 371
Tibães (Mosteiro de). Vid. *Mosteiros*
Tibau (Fr. Cristóvão), 122
Tinoco (André Velho), 91
Titópole (Bispo de), 49, 101, 102,
Todi (Fr. Jacopone de), 71, 154, 272-73, 553
Tomar (Freires de). Vid. *Ordens Militares*
Tomás (Mestre), livreiro francês, 530
Torneiro (Fr. André), 121, 122
Tomismo, 185. Vid. *S. Tomás de Aquino*
Torre (Fr. Damião da), 378, 397, 596, 598
Torres (Miguel de), 171, 678-79, 682, 684, 686
Toscano (Fr. Sebastião), 123, 124, 128, 239, 324-28, 448, 571-74
Tractado de como S. Francisco busco y hallo la santa pobreza, 154
Tratado dos proveitos que vem aos homens de serem membros de Jesus Cristo, 507

Tratado em que se contém a Paixão de Cristo, 507
Tratado em que se compreende breve e devotamente a Vida, Paixão e Ressurreição de Nosso Senhor, 506
Tratado da Santíssima Comunhão, 594
Trento (Concílio de), 38, 40, 41, 56, 74, 77, 80, 87, 88, 140, 166, 194, 195, 197, 212, 213, 308, 409, 415-16, 425-26
Trindade (Fr. Agostinho da), 340, 440
—— (Ordem da), 167-68
Truxilho (Convento de), 146
Tudela (Fr. André de), 578
União da alma com Deus. Vid. *Via unitiva*
Universalismo espiritual, 82, 86, 260, 265, 268, 274, 281, 287, 288, 290-91, 292, 309, 347, 348, 350, 351-52, 357, 361, 389, 400, 471-72, 572
Universidade de Alcalá, 168, 171, 181, 187, 213
Universidade de Coimbra, 621, 622, 627, 657, 658. Vid. *Faculdade de Teologia* e *Colégio das Artes*
Universidade de Évora, 82, 174-75, 438-40, 664
Valbuena (Fr. Cristobal de), 163-64
Valdenses, 1-2
Valdés (Juan de), 171, 235, 282, 300, 301, 302, 304, 307, 308, 309, 314, 359, 412, 415, 417, 418, 446, 501, 625, 626
Valdez (Baltazar Jorge), 499, 503, 505
Valença (Fr. Martinho de), 151
—— (Fr. Miguel de), 94
Valhadolide (Fr. Anjo de), 146, 150
Valla (Lourenço), 625
Valtanás (Fr. Domingos de), 188, 372, 626
Varea (P. Francisco), 621
Vasco (Fr.), franciscano, 510
Vasconcelos e Meneses (D. Fernando de), Arcebispo de Lisboa, 37, 74, 112, 124, 174, 427, 633-37, 662, 663
Vaz (Gonçalo .... de Melo), Vid. *Melo* (Gonçalo Vaz de)
Vazeu (João), 116, 182, 242, 421, 430, 497
Vega (André de), 418
Velcúrio, 501
Venejas (Alejo), 369
Veneza (Fr. Gabriel de), 120, 122
Vermigli (Fr. Pedro Mártir), 150, 415, 690
Via afectiva, 247, 255-56, 266, 270, 292, 300, 301-302, 313, 323, 327, 336-37, 345, 352-56, 358, 381, 384, 393, 474-75, 572, 617, 686
Via mística, 260, 264, 265, 284-85, 348, 351, 352-53, 472
Via unitiva, 119, 259, 337-39, 349-50, 351, 447
Via Spiritus, 678, 681
Vicente (Gil), 187, 188, 269, 279, 407, 420
—— (D. João), Bispo de Vizeu, 63, 69, 94, 95
Vila Franca (Fr. Francisco de), 121, 122, 124, 172, 175, 361, 598, 633, 635, 662
Vila Nova (Francisco de), 663
—— (Fr. Tomás de), 121
Vila Viçosa (Fr. Manuel de), 331
—— (Fr. Pedro de), 124, 339
Vi'aça (Fr. Francisco), 165
Vilalobos (Fr. Plácido de), 131-33
Vilarinho (Paio Rodrigues de), 207, 324, 429, 497, 500, 561, 576
Villegas (Alonso), 455,
—— (Diogo Ortiz de), 506
Villoslada (Fr. Sebastião de), 133
Vimioso (Conde de), 220
Virués (Fr. Alonso de), 184
Visitação (Soror Maria da), 317-18, 691

Visões. Vid. *Misticismo visionário*
Vita Cristi. Vid. *Ludolfo de Saxe*
Vitas Patrum, 377, 667
Vitória (Fr. Francisco de), 160, 577
Vives (Luís), 171, 181, 188, 499, 580
Westhemerus (Bartolomeu), 195
Wiclef, 6, 66
Windesheim (Cónegos Regrantes de), 9-11, 96, 108, 111, 116, 117
Xavier (S. Francisco), 500, 660, 670, 676
Ximenez Arias (Fr. Diego), 163, 206, 279, 369
Xira (Fr. Jerónimo de), 141
Zuñiga (Diogo Lopes), 25, 184, 428, 429, 496
Zorrilla (Fr. Alonso), 132-33
Zutphen (Gérard de), 11, 15, 126, 286, 287

ÍNDICE GERAL

VOLUME I

Págs.

Prólogo VII

Capítulo I — *Os preliminares europeus* 1

Espiritualidade e reforma religiosa nas heresias medievais, nas dissidências franciscanas, nos begardos, libertinos, lolardos e flagelantes — pp. 1-6; aspirações de reforma espiritual e moral da Igreja entre católicos — pp. 7-8; as heresias do século XV e seu carácter — p. 8; a dissolução dos quadros intelectuais da Idade Média — pp. 8-9; a *Devotio Moderna* e a reforma espiritual — pp. 9-11; os cartuxos de Colónia e os dominicanos holandeses: suas tendências interioristas — pp. 11-12; as Observâncias franciscana e dominicana — p. 13; directrizes espirituais da Pré-Reforma — pp. 14-15; Lefèvre d'Étaples e o evangelismo francês — pp. 16-18; o evangelismo erasmiano — pp. 18-26; luteranismo e pietismo — pp. 27-29; a conjuntura espiritual do século XVI — pp. 29-31.

Capítulo II — *A crise religiosa do século XV* 33

Costumes e modo de vida do alto clero português — pp. 33-38; a cura de almas em Portugal: costumes, zelo e cultura do baixo clero — pp. 38-47; panorama moral das ordens monásticas: o desregramento dos monges, as intrusões dos leigos — pp. 47-57; a crise das ordens mendicantes — pp. 57-59; moralidade, culto e cultura religiosa do laicado — pp. 60-62; a consciência religiosa do homem lusíada do século XV: elementos apostólicos, o beguinismo, as heresias — pp. 62-66.

Capítulo III — *A reforma da vida diocesana* 67

O Infante D. Pedro, D. Fernando da Guerra, André de Escobar e outros, perante a ideia de reforma da Igreja — pp. 67-73; a

Págs.

publicação de constituições diocesanas e seu significado, o recrutamento do alto clero na época de D. João III, a aspiração à reforma da cura de almas — pp. 73-77; o plano de reformas de Fr. Valentim da Luz —pp. 77-78; posição e ideias de D. Fr. Bartolomeu dos Mártires — pp. 78-87; D. Fr. Baltazar Limpo e D. Fr. Gaspar do Casal — pp. 87-88; a orientação da Corte — pp. 88-90; resultados e dificuldades da reforma — pp. 90-92.

Capítulo IV — *A reforma da vida monástica* 93

Dificuldades — pp. 93-94; as congregações de S. Jerónimo e de S. João Evangelista e o espírito da Pré-Reforma — pp. 94-96; a Corte, D. Fernando da Guerra, Fr. João Álvares e as primeiras tentativas de reforma — pp. 96-99; D. João III e a reforma das Ordens Militares — pp. 99-100; a reforma dos mosteiros de Cister e a constituição da Congregação de Alcobaça — pp. 100-104; a reforma dos Cónegos Regrantes de Santo Agostinho: suas directrizes e sua relação com a *Devotio Moderna* — pp. 105-20; a reforma dos Eremitas de Santo Agostinho: a interioridade e o espírito da Observância nos Colégios da Graça — pp. 120-29; a reforma dos mosteiros de S. Bento — pp. 129-34; resultados e dificuldades das reformas — pp. 134-36.

Capítulo V — *A reforma das ordens activas* 137

A decadência dos franciscanos claustrais e o progresso da Observância: reforma das clarissas e dos observantes — pp. 137-45; fundação das províncias capuchas da Piedade e da Arrábida, sua espiritualidade e influência desta na sociedade portuguesa — pp. 145-55; a reforma da Ordem de S. Domingos e o reflexo da espiritualidade savonaroliana de Hurtado e seus imediatos em Portugal — pp. 156-67; as Ordens do Carmo e da Trindade — pp. 167-68; a Companhia de Jesus: sentido da sua acção, significado da sua espiritualidade — pp. 168-75; resultados e dificuldades das reformas — pp. 176-77.

Capítulo VI — *O signo de Erasmo e de Lutero* 179

O erasmismo e sua expansão na Europa — pp. 179-80; primeiros contactos dos portugueses com o erasmismo e alguns agentes da propagação do interesse por este em Portugal: Damião de Góis, André de Resende, os lentes e dirigentes do Colégio das Artes, Luís Vives e João de Barros, Clenardo e Vazeu — pp. 180-82; Juan Fernandez e a edição portuguesa dos *Colóquios* — pp. 182-84; afinidades eras-

Págs.

mistas de João de Barros — pp. 185-87; reflexos erasmianos em Sá de Miranda, Garcia da Orta e Francisco de Melo — pp. 187-88; o erasmismo do Doutor João de Barros, de André de Resende, D. Martinho de Portugal, Diogo de Orta, Fernão de Oliveira e Rui Pereira da Câmara — pp. 188-94; sintomas e época da invasão erasmiana — p. 194; os lentes do colégio das Artes entre o erasmismo e o luteranismo — pp. 194-203; a posição de Fernão de Pina e D. Lopo de Almeida — pp. 203-206; as primeiras reacções anti-erasmianas: Martim de Azpilcueta Navarro e o seu *Comento en romance* — pp. 206-10; a política da Corte: irenismo e confusão de ideias — pp. 210-15; tendências religiosas manifestadas entre a colónia estrangeira de Lisboa: erasmismo, luteranismo, calvinismo — pp. 215-18; irenismo teológico e espiritualidade neotérica em Soror Isabel de Brito, Fr. António de Cristo, Damião de Góis, Fr. Roque de Almeida e Lucas de Orta — pp. 218-30; Cristóvão Rodrigues e as tendências erasmistas da corte imperial — pp. 230-32; António Dias Pedrosa e o espiritualismo erasmiano — p. 232; Fr. Valentim da Luz, eremita de Santo Agostinho e erasmista militante — pp. 232-41; os últimos vestígios da influência de Erasmo em Portugal — pp. 241-43.

Capítulo VII — *As influências estrangeiras* 245

Génese e principais propulsores do pietismo — pp. 245-50; conexão do pietismo com o humanismo e a reforma católica, e sua penetração em Portugal — pp. 250-51; a *Vita Christi* de Ludolfo de Saxónia em Portugal e pressão que exerceu sobre a prática religiosa em sentido não formalista — pp. 252-54; a circulação de livros de autores da escola espiritual germano-flamenga (Henrique Hárfio, Nicolau Ésquio, o Pseudo-Taulero, Dionísio Ryckel, Luís de Blois) e suas tendências interioristas e pietistas — pp. 254-66; a escola franciscana: doutrina e divulgação de obras de S. Boaventura, Fr. Jacques de Milão, Fr. João de Caulibus e Fr. Jacopone de Todi — pp. 266-73; os *Diálogos* de Santa Catarina de Sena e Santa Catarina de Génova: sua doutrina superadora da piedade formalista — pp. 273-77; escritos de Savonarola vulgarizados ou conhecidos entre nós — pp. 277-80; Battista de Crema e Serafino de Fermo: suas ideias e conhecimento delas no nosso país — pp. 280-85; outras influências superadoras da piedade popular e monástica — pp. 285-86; a escola espanhola: o *Ejercitatório* de Garcia de Cisneros, a *Arte para servir a Dios* de Fr. Alonso de Madrid, os escritos de Fr. António de Guevara, os *Abecedários* de Fr. Francisco de Ossuna, o *Monte Sión* de Fr. Bernardino de Laredo —

Págs.

pp. 287-93; pendor e sugestão geral das influências estrangeiras — pp. 293-94.

Capítulo VIII — *A piedade nova* 295

Razão e formação do pietismo português — pp. 295-98; as preferências do pietismo franciscano — pp. 298-99; Fr. Luís de Granada: origem e alcance das suas concepções espirituais, oposições que encontrou, evoluções que sofreu, o caso da freira da Anunciada — pp. 299-318; as ideias de Fr. Juan de la Cruz: sua reserva à doutrina da oração mental — pp. 319-21; outros afins de Granada — pp. 321-22; o pietismo nos Colégios da Graça: concepções e tendências de Fr. Luís de Montoia, Fr. Sebastião Toscano, Fr. António da Paixão, Fr. Tomé de Jesus — pp. 322-43; o *Livro de Doutrina Espiritual* de Francisco de Sousa Tavares: fontes do seu pensamento, teoria da oração mental, oposição aos propugnadores das concepções medievais da prática e da espiritualidade cristãs — pp. 343-51; D. Gaspar de Leão e a espiritualidade afectiva — pp. 351-56; as ideias de Francisco de Monzón — pp. 357-58; tendências básicas e significação especial do pietismo português — pp. 358-61.

Capítulo IX — *O iluminismo e suas manifestações* 363

O iluminismo espanhol: suas doutrinas e características — pp. 363-68; passagem do iluminismo espanhol ao sentimento religioso português — pp. 368-69; doutrinas do pietismo europeu que influenciaram a mentalidade dos iluminados: a doutrina do Corpo Místico de Cristo, a doutrina da Comunhão frequente, a devoção à Humanidade de Cristo — pp. 369-74; contacto do pietismo e do iluminismo em Portugal, as leituras dos iluminados, os círculos iluminados e sua composição social, as ligações eclesiásticas destes círculos, vínculos doutrinais do iluminismo português — pp. 375-80; Fr. Fernando, frade capucho, pioneiro da escola no nosso país — p. 380-81; Isabel Fernandes: suas ideias e sua repercussão — pp. 381-90; os círculos do Bairro Alto, de Santos e de Montijo: Simão Lopes, Catarina Ribeiro e Margarida Gomes — pp. 390-97; Fr. Francisco da Porciúncula, sua doutrina e influência nos círculos de iluminados — pp. 397-402; pequena penetração social e quase ortodoxia do iluminismo português — pp. 403-407.

Capítulo X — *Restauração católica e Contra-Reforma* 409

A Igreja e a Reforma luterana: desorientação inicial, influência da Restauração católica e do evangelismo febro-erasmiano, o ire-

Págs.

nismo romano, falência dos colóquios de religião e fim do irenismo, o Concílio de Trento e o realinhamento doutrinal e espiritual da comunidade católica — pp. 409-19; o irenismo moderado de D. João III e da Corte portuguesa — pp. 419-26; a revisão da política religiosa do Estado e a tendência para o sistema de contra-reforma depois de 1550 — pp. 426-33; Diogo de Paiva de Andrade e o anti-luteranismo superficial, a Inquisição em luta com o pietismo, o erasmismo e o biblismo — pp. 434-38; directrizes intelectuais da Contra-Reforma: o papel do Colégio das Artes, da Universidade de Évora e da Faculdade de Teologia de Coimbra na sua formação — pp. 438-42; conflito de tendências entre os doutores tridentinos e os espirituais pietistas: ideias e actuação de Jorge da Silva, acolhimento favorável da Contra-Reforma pela nação — pp. 442-49; acentuações da Contra-Reforma: o ascetismo, Molina e a liberdade do arbítrio, a moral probabilista — pp. 449-54; pendor e significação da Contra-Reforma — pp. 455-57.

VOLUME II

Notas finais 459

NOTA I — D. João de Azevedo, Bispo do Porto, e a moralização do clero; desordem da vida eclesiástica e dificuldades da acção episcopal na diocese de Lamego; imoralidades e revoltas entre as clarissas de Vila do Conde; conflito entre o Bispo e o cabido de Silves — pp. 461 a 469

NOTA II — Excerto da *Doutrina Cristã* de D. Bartolomeu dos Mártires; alguns aspectos doutrinais do *Compendium Spiritualis Doctrinae* — pp. 469 a 475

NOTA III — O património eclesiástico ao serviço dos leigos; as comendas de Cristo; a posse pela coroa dos mosteiros que vagavam; usurpação de patrimónios monásticos por fidalgos poderosos ou sua dissipação pelos priores e abades comendatários; a política eclesiástica de D. João II num documento da Santa Sé; a nacionalização do provimento nos benefícios eclesiásticos — pp. 476 a 482

NOTA IV — A cultura do clero; abusos dos fiéis nas igrejas e actos do culto — pp. 483 a 486

NOTA V — D. Fernando da Guerra e a reforma eclesiástica — pp. 486 a 490

Págs.

NOTA VI — Ideias essenciais de André Dias e João de Segóvia sobre o concílio e a reforma da Igreja — pp. 490 a 491

NOTA VII — As missões no interior; os cursos de casos de consciência e de Sagrada Escritura; livros para uso do clero — pp. 492 a 495

NOTA VIII — Lefèvre d'Étaples e Josse Chichtove em Portugal; obras de Erasmo e Luís Vives editadas ou existentes em Portugal no século XVI; data da edição dos *Colloquia Erasmi ad meliorem mentem revocata* de Juan Fernández; a circulação das obras de Constantino Ponce de la Fuente; censura ou proibição de escritos de Erasmo ou pró-erasmianos; a Bíblia no nosso país no século XVI; a luta da Inquisição contra a divulgação da Bíblia em romance ou em edições diferentes da *Vulgata* — pp. 495 a 508

NOTA IX — Alguns erasmistas portugueses menores: suas ideias e posições — pp. 508 a 513

NOTA X — Fernão de Pina na Inquisição — pp. 513 a 515

NOTA XI — Textos demonstrativos do sentimento religioso de João da Costa, Diogo de Teive e Jerónimo Monteiro, e um comentário às concepções de Costa — pp. 515 a 524

NOTA XII — Erasmismo, luteranismo, calvinismo, entre a colónia estrangeira de Lisboa — pp. 524 a 536

NOTA XIII — As ideias de Fr. Valentim da Luz reveladas pelo seu processo na Inquisição — pp. 537 a 552

NOTA XIV — Obras de espirituais estrangeiros publicadas em Portugal no século XVI; confronto da edição portuguesa com a edição de Colónia das *Instituições Divinas* do Pseudo-Taulero; edições quinhentistas portuguesas dos *Exercícios* do Pseudo-Taulero; excertos das *Instituições;* excertos dos *Tratados da Vida Espiritual* de Serafino de Fermo — pp. 552 a 561

NOTA XV — Censura inquisitorial do *Livro de Catarina de Génova* — pp. 561 a 564

NOTA XVI — Análise da *Meditação da Inocentíssima Morte e Paixão* de Fr. António de Portalegre — pp. 564 a 565

NOTA XVII — Excertos das obras de Fr. Luís de Granada sobre a mentalidade evangélica e anti-cerimonial, o tema da fé-confiança e a oração mental — pp. 566 a 569

Págs.

NOTA XVIII — Evolução do pensamento de Fr. Luís de Granada: as primeiras edições do *Libro de la Oración* e do *Guia de Pecadores*, e a edição de 1567 — pp. 569 a 571

NOTA XIX — Excertos da *Mística Teologia* de Fr. Sebastião Toscano — pp. 571 a 574

NOTA XX — Orientação e plano de estudos da Faculdade de Teologia depois da transferência da Universidade de Lisboa para Coimbra — pp. 574 a 583

NOTA XXI — Jorge da Silva depõe sobre o pietismo — pp. 583 a 585

NOTA XXII — O problema das imagens na via unitiva: posição do Pseudo-Taulero, de Luís de Blois e de Fr. Bartolomeu dos Mártires — pp. 385 a 587

NOTA XXIII — Excertos do *Livro de Doutrina Espiritual* de Francisco de Sousa Tavares sobre a obrigação da doutrina espiritual, a nudez espiritual e o hábito de quietação; interpretação da oração da mente em Deus — pp. 588 a 594

NOTA XXIV — Literatura portuguesa favorável à comunhão frequente — pp. 594 a 595

NOTA XXV — Eclesiásticos e religiosos em relação com os círculos iluminados — pp. 595 a 599

NOTA XXVI — Isabel Fernandes e o iluminismo: o caso de Fr. Fernando, desentendimentos entre iluminados, devoções e observâncias da Fernandes, a frequência da Comunhão, a teoria da impecabilidade, a contemplação da Humanidade de Cristo — pp. 600 a 607

NOTA XXVII — Intrigas, interpretações erróneas, má vontade do inquisidor, no processo de Isabel Fernandes no Santo Ofício — pp. 608 a 614

NOTA XXVIII — Leituras espirituais dos iluminados; a prática da oração de recolhimento — pp. 615 a 618

NOTA XXIX — Testemunhos sobre as doutrinas e actuação de Fr. Francisco da Porciúncula — pp. 618 a 620

NOTA XXX — Existência de heresias e erros de doutrina em Portugal no século XVI: o caso do lente do Colégio das Artes, Bacharel Pedro de Sousa; a mecânica processual do Santo Ofício; controvérsia entre pietistas e inquisitoriais; censura e proibição de livros — pp. 620 a 629

Págs.

NOTA XXXI — A excomunhão do Bispo da Guarda, D. Jorge de Melo; seu conflito com o Deão da Sé, Lucas de Orta; personalidade deste; motivos de tensão entre o Arcebispo de Lisboa D. Fernando de Vasconcelos e Meneses e a Companhia de Jesus; a indisposição de D. Martinho de Portugal com D. João III; o Bispo de Lamego D. Agostinho Ribeiro e a crise da Igreja; Álvaro Gomes e a censura inquisitorial — pp. 629 a 641

NOTA XXXII — A espiritualidade da Companhia de Jesus e alguns problemas afins: 1 — os elementos novos e os elementos tradicionais: piedade interiorista, ascética, eclesial; 2 — os elementos afectivos e a oração mental; 3 — piedade sacramental, as mortificações, o problema da obediência, oração e acção, recusa da espiritualidade eremítica; 4 — os Exercícios espirituais, sua relação com o instituto próprio da Companhia; 5 — os jesuítas acusados de cúmplices do iluminismo; contactos com os místicos do Norte e com os místicos visionários; 6 — acolhimento que lhes foi dispensado pela corte e pela classe dirigente; sua actuação junto destas; o apostolado universitário em Coimbra; as missões no interior e a intensificação da vida sacramental; 7 — as relações do Cardeal D. Henrique com os jesuítas não foram sempre boas; 8 — a prática dos Exercícios espirituais em Portugal: expansão e recessão, suspeitas e mal-entendidos; 9 — a oração mental: desvios de sentido e dificuldades da Província Lusitana com Santo Inácio; 10 — infiltrações da espiritualidade capucha na Companhia de Jesus em Portuga ; 11 — os jesuítas e o iluminismo em Portugal; 12 — Santo Inácio e Simão Rodrigues; a crise orgânica e espiritual da Companhia, subsequente à deposição deste; 13 — António Cordeses: as suas ideias, a sua actuação, lutas e oposições que lhe fizeram — pp. 641 a 688

Correcções e aditamentos 689

Fontes e Bibliografia 695

Índice de nomes e de matérias 725